INDIVIDUALISMO E ASSOLUTISMO

di

ROMAN SCHNUR

GIUFFRÈ MVLTA PAVCIS AG

VALORI POLITICI - 23

Individualismo e assolutismo (prima edizione, Berlino 1963) è una ricerca avvertita di storia delle idee politiche nel XVII secolo, che dissolve una fitta trama di luoghi comuni. Vi si ricostruisce in una chiave interpretativa originale il pensiero pre-hobbesiano, nel quadro di un'Europa ancora segnata dall'esperienza delle guerre civili di religione, simbolo del caos sempre incombente sulle forme della convivenza sociale.

L'uomo seicentesco vive nella « sospensione » scettica del giudizio, e tende alla definizione di un « ordine manieristico » capace di risolvere finalmente le difficoltà in cui ricade il giusnaturalismo tradizionale. Dopo di ciò, soltanto due strade potranno aprirsi all'individuo: o il decisionismo politico di Hobbes, o la religiosità nutrita dal freddo rigore « geometrico » di Pascal.

Titolo originale: ROMAN SCHNUR
Individualismus und Absolutismus
© DUNCKER & HUMBLOT, BERLIN, 1963

Traduzione e introduzione di
EMANUELE CASTRUCCI

ha collaborato alla traduzione
GIOVANNI ORRÙ

INDIVIDUALISMO E ASSOLUTISMO

ASPETTI DELLA TEORIA POLITICA EUROPEA PRIMA DI THOMAS HOBBES (1600-1640)

di ROMAN SCHNUR

MILANO · GIUFFRÈ EDITORE

TUTTI I DIRITTI SONO RISERVATI

(1979) Tipografia MORI & C. s.n.c. - 21100 VARESE - VIA F. GUICCIARDINI 66

storia delle idee e dottrina «decisionistica» dello stato

Saggio introduttivo di EMANUELE CASTRUCCI

I. «Il sovrano rappresenta la storia. Tiene in mano l'accadere storico come uno scettro. Questa concezione è tutt'altro che una prerogativa della gente di teatro. Alla sua base stanno concetti rientranti nella dottrina giuridica dello Stato ». Questa frase di Walter Benjamin (1) costituisce forse il punto di partenza più adeguato per comprendere l'enorme rilevanza del rapporto esistente tra 'storia' e 'sovranità' nel pensiero giuridico decisionista. In Benjamin il sovrano — suprema volontà decidente — appare in un'immagine tipica dell'iconografia barocca: quale forza risolutiva di ogni situazione dubbia, realtà capace di introdurre l'ordine nel caos, la pace provvisoria (*pax apparens*) nel dissidio storico, dove lo scettro testimonia il possesso 'effettivo' della violenza legittima.

Il decisionismo — vero e proprio 'modo' originario, nel senso di Schmitt, del pensiero giuridico (2) — ruota attorno a tre concetti chiave: il primo di essi è quello di eccezione, momento genuinamente significativo della conoscenza giuridica, in cui il pensiero è sospinto lontano dalla 'regola' e verso il concetto-limite, ovvero verso il « concetto relativo alla sua sfera più ester-

(1) *Il dramma barocco tedesco*, tr. it. di E. Filippini, Torino 1971, p. 51. (Per il testo originale: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, cfr. *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, vol. I. 1, Frankfurt a.M. 1974, p. 245). Sulla connessione concettuale « storia-teatro », v. anche C. SCHMITT, *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*, Düsseldorf-Köln 1956.

(2) C. SCHMITT, *Ueber die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburg 1934; tr. it. di P. Schiera, *I tre tipi di pensiero giuridico*, in *Le categorie del 'politico'*, Bologna 1972, pp. 247-275.

na» (3). Il secondo è il concetto di dittatura, come schema d'attuazione della 'sostanza' del diritto nella situazione concreta (*Rechtsverwirklichung*), nella sospensione provvisoria della 'forma' giuridica (4). Il terzo è infine il concetto di storia come spazio secolarizzato — ma pur sempre tale da lasciar intravedere un'oscura divinità incombente — su cui la volontà sovrana è chiamata a decidere in ultima istanza (5).

Diversamente da ogni forma di pensiero giuridico-politico ancora interna all'idealismo o alle vuote metafisiche razionalistiche, — che sostengono il prevalere di un 'valore' disincarnato sulla positività della 'mediazione' storica, — i tre concetti descritti non ammettono la preesistenza di un criterio o unità di misura (*Maßstab*) capace di sovrapporre una razionalità armonica al duro gioco del 'politico'. Lo stato d'eccezione costituisce invece l'"incommensurabile', quel che risulta assolutamente incomprensibile al-

(3) C. Schmitt, *Teologia politica: I. Definizione della sovranità*, ibid., p .33. Così pure Benjamin inizia la parte dedicata a *Trauerspiel und Tragödie* della sua opera sul dramma barocco tedesco parlando di «notwendige Richtung aufs Extreme, als welche in philosophischen Untersuchungen die Norm der Begriffsbildung gibt» («il necessario tendere verso l'estremo, che nelle ricerche costituisce la norma della formazione del concetto»): *Ges. Schr.*, vol. I. 1, p. 239; tr. it., p. 42. Cfr. anche R. Schnur, *Individualismus und Absolutismus. Zur politischen Theorie vor Thomas Hobbes (1600-1640)*, Berlin 1963, p. 44: «Die Uneinsichtigkeit der Streitenden führt zum Extrem: Den Konformen ist alles normal, der Regel gemäß; für die Nicht-Konformen ist alles Interessante außergewöhnlich, vom Ausnahmefall her bestimmt».

(4) C. Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* (1921), tr. it. di B. Liverani, Bari 1975, p. 9: «Che ogni dittatura contenga l'eccezione rispetto a una norma, non significa che sia una negazione casuale di qualsivoglia norma. L'interna dialettica del concetto sta in questo, che la negazione riguarda proprio quella norma che si vuole attuale e il metodo adottato per attuarla. Dal punto di vista della filosofia del diritto qui è l'essenza della dittatura, cioè nella possibilità generale di una separazione tra norme del diritto e norme di attuazione del diritto (*Rechtsverwirklichung*)».

(5) «Il sovrano in quanto primo esponente della storia, e perciò automaticamente deputato a costituirne l'incarnazione» (W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, p. 48). (Sul decisionismo benjaminiano ci permettiamo di rinviare anche al nostro *Violenza, diritto, linguaggio in Benjamin*, «Prassi e Teoria» 1/1979).

le dottrine normativistiche dello Stato (6). Occorre ricordare come l'"incommensurabile' caratterizzi profondamente la sensibilità manieristica e barocca — sensibilità che segna il momento genetico, tra la fine del XVI ed i princìpi del XVII secolo, dell'esperienza del decisionismo giuridico europeo. È significativo che il fine di quest'ultima, lontano dagli ottimismi idealistici, sia quello di penetrare i chiaroscuri dell'esistenza politica, la perenne collocazione di questa — dato centrale del *Trauerspiel* barocco — sull'orlo dell'abisso della guerra civile (7).

Quali caratteri teologico-storici alimentano il decisionismo manierista-barocco? Innanzitutto il fatto che in esso l'uomo è vincolato all'esistenza terrena e suo prigioniero senza via di scampo: la dialettica sacro-profano non lascia intravedere alcuna prospettiva escatologica ed ogni 'liberazione' resta esclusa. La situazione è quella descritta con vigore ancora da Benjamin: « l'aldilà è svuotato di tutto ciò in cui spira il benché minimo alito del mondo, e ad esso il barocco attinge una serie di cose che prima usavano sottrarsi a qualsiasi intervento formante e, al suo culmine, le espone alla luce del mondo in forma drastica, per sbarazzare un ultimo cielo e per porlo, quale un vuoto, nello stato di poter un giorno annientare dentro di sé, con catastrofica violenza, la terra » (8). Benjamin traduce con ciò in forma linguistica i toni caratteristici di un quadro barocco, dove l'idea della morte e della corruzione della carne vale anche come allegoria

(6) C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., p. 40. V. inoltre il capitolo III del lavoro di SCHNUR citato e qui tradotto, intitolato *Die Suspension. Der Zerfall des Außenhalts und seine Folgen.*

(7) Su questo tema, che sfocia poi nella problematica 'politica' dell'*Abgründiges* (v. oltre), insiste ripetutamente SCHNUR, *op. cit.*, spec. capitoli V e VI.

(8) W. BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 53: « Es gibt keine barocke Eschatologie; und eben darum einen Mechanismus, der alles Erdgeborne häuft und exaltiert, bevor es sich dem Ende überliefert. Das Jenseits wird entleert von alledem, worin auch nur der leiseste Atem vom Welt webt und eine Fülle von Dingen, welche jeder Gestaltung sich zu entziehen pflegten, gewinnt das Barock ihm ab und fördert sie auf seinem Höhepunkt in drastischer Gestalt zu Tag, um einen letzten Himmel zu räumen und als Vakuum ihn in den Stand zu setzen, mit katastrophaler Gewalt dereinst die Erde in sich zu vernichten » (*Ges. Schr.*, I. 1, p. 246). Delle « analogie » esistenti tra il proprio pensiero e quello di Schmitt parla lo stesso Benjamin in più d'una occasione: cfr. ad es. *Ges. Schr.*, I. 3, pp. 886-887.

della precarietà del mondo storico-politico, che vede la 'crisi' come realtà del tutto inevitabile.

Tale allegoria può essere riconosciuta ad es. dietro al problema del vuoto, che è dominante non solo nell'anima più 'inquieta' del XVII secolo — dalle interpretazioni dell'arte figurativa barocca a Pascal —, ma anche in quella 'costruttiva' di Cartesio. La sensibilità europea del manierismo e del barocco non concede alcun segnale di speranza oltre il « profano » e riporta costantemente alla condizione di partenza, alla realtà cioè di un mondo regolato dai soli rapporti di forza e dalla capacità risolutiva delle decisioni politiche del sovrano.

Il pensiero decisionista appare così come il segnale dell'avvenuta teorizzazione nichilistico-libertina — del tutto interna all'ambito intellettuale del 'moderno' — che potrebbe essere definita « *Anti-Prinzip-Hoffnung* ». Il decisionismo infatti si regge, 'avviene' solo là dove il principio-speranza blochiano, la generosa e irrequieta tensione giusnaturalistico-rivoluzionaria è giunta ormai a deperimento e dove nessun valore soprasensibile illude più l'uomo storico, agitandogli davanti lo spettro della « liberazione ».

Il libertino seicentesco è l'élite intellettuale che teorizza fino in fondo questa disillusione e sostituisce il principio-speranza con il principio-piacere, nella spiegazione meccanicistica delle leggi che presiedono alle categorie del 'politico'. Il contesto teoretico « *Abgrund*-élitismo politico », di cui parla felicemente Schnur (9), acquista qui il suo significato più proprio. Le élites politiche infatti — artefici ed utenti del sapere-potere che consente il governo delle masse — intuiscono la presenza, nel fondo (*Ab-grund*) dell'esistenza dell'uomo, di forze oscure e potentis-

(9) « Auch ist Ordnung nur ein Waffenstillstand der sich befehdenden Parteien, der Abgrund des politischen Menschen läßt sich allenfalls für kurze Zeit zudecken, beseitigen läßt er sich nicht, und darauf hat man sich einzustellen » (*op. cit.*, p. 40). Ma v. anche i capitoli V e VI per la connessione — soltanto implicita in Schnur — di *Abgrund* e « nichilismo »: si può dire che tale connessione è motivata dalla necessità di riconoscere da una parte il carattere esclusivo dell'esperienza storica mondana, e dall'altra il fatto che quest'ultima si trova costantemente posta in bilico su un abisso che può nullificarla. Di qui l'ironia e la « non totale serietà » in cui sfocia il disincanto manierista, di cui parla Gehlen (SCHNUR, *op. cit.*, p. 41).

sime che costituiscono i veri e propri principi originari di un'antropologia politica. La sete di piacere, la volontà di potenza, nell'insieme delle loro ambigue molteplici articolazioni appaiono come un nucleo irrazionale, irriducibile a forme concettuali ma invece ricco di rinvii verso il territorio inesplorato del mito politico. Questo *Abgrund* irrazionale deve essere controllato e diretto dall'uomo con criteri d'azione razionali rispetto allo scopo. Nessuna Razionalità come idea metafisica può intervenire ed influire attivamente in questo processo. L'uso del mito per fini politici è infatti esclusivamente strumentale, emancipato dal Valore e diretto alla soddisfazione della volontà 'potente'. È questo il «demoniaco» della Ragion di Stato barocca, genialmente individuato da Enrico Castelli (10), visto però non tanto sotto il profilo — esteriore — della storia delle dottrine, ovvero delle ideologie 'pubbliche' poste a giustificazione di comportamenti, quanto sotto quello 'interno' dell'antropologia politica.

La discesa nell'*Abgrund* del 'politico' attraversa un numero infinito di stratificazioni, ricostruibili archeologicamente portando l'analisi dietro alla lucente variegatura delle ideologie e delle enunciazioni delle dottrine politiche, fin nei filoni sotterranei che motivano antropologicamente l'agire politico: dai teorici libertini a Hobbes — si è detto — anzitutto il principio-piacere e la volontà di potenza.

Si tratta di filoni posti costantemente in ombra dall'indagine idealistica europea otto-novecentesca, ancorata — sia pure con svolgimenti di notevole pregio — al dilemma giusnaturalismo-storicismo. Roman Schnur ha il merito, nelle pagine iniziali del suo lavoro, di far brevemente il punto sul vasto insieme delle ricerche condotte nell'ambito della storia delle idee. È infatti dal

(10) Fondamentale la parte II di *Cristianesimo e Ragion di Stato*, Atti del II Congresso internazionale di Studi umanistici, a cura di E. Castelli, Roma-Milano 1953, intitolata *l'Umanesimo e il demoniaco*.

A proposito della Ragion di Stato, va ricordato che Roman Schnur è il curatore di *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs* (Berlin 1975), che riproduce gli atti del convegno tenutosi a Tübingen nell'aprile del 1974 e che costituisce ormai, assieme alle *Hobbes-Forschungen* curate da R. Koselleck e R. Schnur (Berlin 1969), una delle migliori documentazioni della ricerca più recente sul pensiero politico-giuridico seicentesco. Cfr. l'equilibrata recensione di P. Schiera in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno» 5/6, 1976-77, pp. 970-982.

complesso interferire delle prospettive di indagine, dalle *Querverbindungen* che — come Schnur intuisce acutamente — può derivare il consolidamento di un ambito di analisi fino ad oggi consegnato alla vaga *felicitas* delle tentazioni interdisciplinari: questo ambito, come afferma Schnur richiamandosi a Gehlen (11), ha come oggetto l'antropologia del politico nella sua storia intellettuale e — saremmo tentati di aggiungere — ha nel metodo più attinenze con l'archeologia foucaultiana che non con la mappa senza profondità della storia delle dottrine idealistica.

Walter Benjamin e Carl Schmitt sono in questo senso due nomi particolarmente significativi. Pensiamo anzitutto al capitolo — cui si è già accennato — *Trauerspiel und Tragödie* dell'*Ursprung*: esso contiene aperture illuminanti, autentici squarci di luce sulla storia « interna » della teoria della sovranità. Tematiche quali « L'incapacità di decidere », « Il tiranno in quanto martire, il martire in quanto tiranno », « Gioco e riflessione », « Il sovrano in quanto creatura » (12), curando il lato in ombra del 'politico' barocco, costituiscono il versante opposto all'indagine idealistica e risultano « tipi » di trattazione totalmente estranei alla tradizione storia delle idee, rappresentando quel 'torbido' dello stile di Benjamin che non poteva essere assolutamente compreso dal 'lineare' Panofsky (13).

In questa stessa direzione si muove il pensiero di Schmitt, la cui personalità di giurista è sempre riconoscibile, anche nelle trattazioni apparentemente più lontane dal « centro » tematico schmittiano: la storia e il destino dello *Jus publicum europaeum*.

(11) *Individualismus und Absolutismus*, pp. 23-24.

(12) Questi i sottotitoli del capitolo in questione, che svolgono nello stile inconfondibile dell'autore un materiale a metà strada tra l'estetica e la storia della dottrina dello Stato.

Interessante, in questo contesto, il lavoro di A. Gómez-Moriana, *Derecho de resistencia y tiranicidio. Estudio de una temática en las « Comedias » de Lope de Vega*, (Biblioteca Hispánica de Filosofía del derecho) Santiago de Compostela 1968.

(13) La parte dell'*Ursprung* benjaminiano che era stata pubblicata sulla rivista « Neue Deutsche Beiträge », diretta da Hugo von Hofmannsthal (2. Folge, 3. Heft, pp. 89-110, agosto 1927) aveva subìto la 'comprensibile' stroncatura di Panofsky, autore in quegli anni con Saxl della *Dürers Melancholia*, e tipo intellettuale ovviamente assai distante da Benjamin. Cfr. W. Benjamin, Lettera a Hugo von Hofmannsthal, 8 febbraio 1928, in *Lettere 1913-1940*, tr. it., Torino 1978, p. 161.

Alle analisi di Schmitt, delle quali si avverte il segno indelebile nelle pagine migliori di Schnur (14), occorre rifarsi per comprendere a fondo anche i limiti insiti nel pensiero decisionista. La decisione infatti, per riuscire ad essere veramente momento risolutivo delle situazioni 'estreme' e per poter quindi influire radicalmente sulla struttura del politico, deve scaturire da una dialettica profonda con le istanze del sociale, senza di che essa viene rigettata ed alla sua mancanza di effettività subentra nuovamente un conflitto cieco di forze non guidate —: la guerra civile in nome di 'valori' idealisticamente fondati (15).

Possiamo dire che il *Trauerspiel* barocco registra questa estrema difficoltà incontrata dalla decisione sovrana e rappresenta forse il momento cruciale del decisionismo: « Il principe, per il quale la risoluzione si basa su uno stato d'eccezione, mostra alla prima occasione che gli è quasi impossibile prendere una decisione. Come la pittura dei manieristi non conosce minimamente la composizione pacatamente illuminata, i personaggi teatrali dell'epoca sono presentati sempre nelle luci crude delle loro mutevoli decisioni » (16). È nei quadri del Greco che questa situazione allarmante si rende visibile (17).

(14) Non solo in *Individualismus und Absolutismus*, ma anche in *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts*, scritto apparso non a caso nel *Festschrift für Carl Schmitt zum 70. Geburtstag*, Berlin 1959. Cfr. tra l'altro anche R. SCHNUR, *Carl Schmitt und die deutsche Staatsrechtslehre*, « Wort und Wahrheit », XIII, 1958.

(15) Cfr. tutto il capitolo IV di *Individualismus und Absolutismus*, dal titolo *Der « manieristische Ordnungsversuch ». Ordnung als einzige tragende Idee*. Circa i « limiti » insiti in una *waltende Entscheidung*, vanno ricordate le parole di Rodolfo II sul punto di rinunciare al regno, nel dramma di GRILLPARZER, *Bruderzwist in Habsburg*, atto IV: « Regni pure Mattia. Imparerà che (...) è difficile l'azione in quanto realtà che deve accordarsi con ogni realtà ». (tr. it. di E. Pocar, Parma 1977).

(16) « Der Fürst, bei dem die Entscheidung über den Ausnahmezustand ruht, erweist in der erstbesten Situation, daß ein Entschluß ihm fast unmöglich ist. So wie die Malerei der Manieristen Komposition in ruhiger Belichtung gar nicht kennt, so stehen die theatralischen Figuren der Epoche im grellen Scheine ihrer wechselnden Entschließung » (BENJAMIN, *Ges. Schr.*, I. 1, pp. 250-251; tr. it. cit., p. 59).

(17) Sul « caos apparente » (« *scheinbares Chaos* ») e sulla « catastrofe spirituale del secondo Cinquecento » nel Greco: Max DVORÁK, *Ueber Greco und den Manierismus*, in *Kunstgeschichte als Geistesgeschichte*, München 1928, p. 270.

La necessità di decidere si presenta insomma contestualmente alla 'paralisi' della decisione, determinata dal rischio della sua ineffettualità e dall'incertezza prodotta dalla critica scettica dei valori che la dovrebbero motivare (18).

Le analisi teologico-politiche 'tradizionali' del concetto di decisione sono note (19). È impossibile non rilevare la loro notevole intelligenza (accompagnata sempre da un non meno intelligente 'mascheramento' della realtà) nell'approfondire le vere ragioni dell'ingovernabilità degli uomini, a partire da quel ricchissimo paradigma storico-concettuale che è il Seicento barocco europeo. Il fatto è che — come per Benjamin — gli uomini non sono determinati in ultima analisi da pensieri, bensì da « discontinui impulsi fisici » (20), che si rivelano fattori ineliminabili di dissidio e di lotta. Il conflitto dunque non potrà certamente mai essere rimosso, ma solo controllato e trasformato (nel senso di: « mutato di forma ») con gli strumenti tipicamente politici della volontà di decisione.

II. Possiamo ritrovare in *Individualismo ed assolutismo* due filoni tematici fondamentali, cui anche i temi minori (ma non perciò meno rilevanti, se è vero, con Valéry, che « il n'y a point de détails dans l'exécution ») fanno implicito riferimento.

Il primo filone è costituito dall'approfondimento teorico, che Schnur cura con particolare attenzione nel suo lavoro, dell'opposizione esistente tra le categorie giuridico-politiche dell'assolutismo e del totalitarismo. L'assolutismo si afferma infatti come esigenza tecnica e scelta necessitata da parte di quell'individualismo che intende evitare gli esiti perfettamente disperati del radicalismo anarchico (che resta sempre tuttavia

(18) Su tale critica scettica, fondamentale Max Horkheimer, *Montaigne und die Funktion der Skepsis* (1938), ora tr. it. in *Teoria critica II*, Torino 1973, pp. 196-253.

(19) Cfr. ad es. J.B. Metz, *Entscheidung*, in *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, hrsg. v. H. Fries, vol. I, München 1963; E. Przywara S.J., *Humanitas. Der Mensch, gestern und morgen*, Nürnberg 1952 (spec. pp. 591-7); inoltre, su un diverso piano, l'ottimo Chr. Graf Von Krockow, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Stuttgart 1958.

(20) « Denn nicht Gedanken, sondern schwankende physische Impulse bestimmen sie » (*Ges. Schr.*, I. 1., p. 251; tr. it. cit., p. 59).

l'altro sbocco possibile dell'individualismo). Hobbes a questo proposito pone in un quadro sistematico ben costruito embrioni di pensiero già largamente correnti nella cultura libertina e *politique* seicentesca. Come Schnur osserva segnalando il lavoro chiarificatore di Buchheim (21), nessuna «confusione concettuale» è più ammessa tra pensiero autoritario e pensiero totalitario, il primo prodotto necessitato (e profondamente 'sofferto' dalle *élites* intellettuali) della soggettività posta di fronte al pericolo del proprio annientamento nella guerra civile; il secondo istanza unanimizzante e priva di ogni considerazione per il pensiero che cresce *in interiore sphaera* (22).

«Un meccanicismo non può infatti mai essere totalizzante. Esso è qualcosa di esteriore, cioè di utilizzabile per ottenere dai cittadini un'obbedienza esteriore, senza che con ciò venga mai toccata la loro interiorità, la coscienza» (23). Né Mersenne, né il cinismo libertino, né Cartesio — né, verosimilmente, Hobbes — possono dunque piegarsi ad interpretazioni minimamente allusive ad esiti «totalitari». Non Hobbes, anche se qui si aprirebbe la formidabile questione dell'interpretazione schmittiana del Leviatano, tendente a considerare un'«ammissione pericolosa» quella dell'indifferenza rispetto alle convinzioni interiori dei cittadini manifestata dal sapere-potere statale (24). Come sostiene Franz Neumann, «laddove, come nella monarchia assoluta, il potere viene esercitato principalmente attraverso gli stru-

(21) *Individualismo ed assolutismo*, cap. I, nota 58. V. anche G. Oestreich, *Problemi di struttura dell'assolutismo europeo*, in *Lo Stato moderno, I*, a cura di E. Rotelli e P. Schiera, Bologna 1976/2a, p. 175: «Non si può assolutamente parlare di un controllo totale della sfera pubblica e personale da parte dello Stato assoluto».

(22) La desolata piattezza di questa istanza è il vero *Feind* per il pensiero.

«Il deserto cresce; guai a colui che cela in sé un deserto!». Enrico Castelli riprese in un suo saggio («Archivio di filosofia», 1962) questa frase nietzschiana stabilendo un inatteso parallelo Pascal-Nietzsche: l'«automa» la «macchina» che l'uomo costruisce contro la grande paura, può portare all'autodistruzione. Ma come può il pensiero negativo, nel combattere il «deserto», sfuggire a posizioni meramente moralistiche?

(23) *Individualismo ed assolutismo*, qui tradotto, p. 87.

(24) C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hamburg 1938, spec. pp. 50-60. Cfr. su tutto ciò anche le lucidissime pagine di F. Mercadante, *La democrazia plebiscitaria*, Milano 1974, spec. pp. 116-152.

menti burocratici tradizionali di coercizione, il suo esercizio è regolato da norme astratte e prevedibili, anche se possono essere applicate in modo arbitrario. L'assolutismo quindi contiene già i principi istituzionali del liberalismo moderno; la dittatura totalitaria invece è l'assoluta negazione di questi principi in quanto i principali agenti repressivi non sono le corti e i corpi amministrativi, ma la polizia segreta e il partito» (25).

Ma va riconosciuto tuttavia che Neumann — nel riconsegnare, in questo contesto, con troppa facilità il fenomeno della «dittatura» al principio del totalitarismo — non contribuisce a chiarire ulteriormente la complessità «manieristica» implicita nell'interpretazione schmittiana. La «sospensione» provvisoria del diritto che prelude alla costituzione di un nuovo ordinamento — dittatura «sovrana», non «commissaria», — non si oppone infatti necessariamente allo sviluppo interiore della soggettività, solo ne delimita la portata c r i t i c a, ovvero ne scongiura l'effetto di c r i s i sull'ordinamento istituzionale, eludendo con ciò i pericoli che una sua «uscita allo scoperto» necessariamente comporta (26).

Si apre qui una «via traversa» che conduce al secondo filone tematico fondamentale di *Individualismo ed assolutismo*, cui si è fatto cenno. Esso è costituito dal rapporto che Schnur rileva tra «sospensione» (dei valori, in seguito alla scepsi relativistica; del diritto, in seguito alla guerra civile di religione) e «tentativo di un ordine manieristico» (*manieristischer Ordnungsversuch*). Come riuscire infatti a conciliare la sospensione soggettivistica dei valori con la necessità di un ordine istituzionale? Come fondare, in altre parole, un ordine politico c o n v e n z i o n a l e evitando il corto circuito «critica-crisi»? Schnur mostra come i teorici del manierismo politico — soprattutto i libertini francesi del Seicento — intuiscano già la reale portata di questo problema.

Nel punto in cui il soggettivismo estremistico manierista scopre le necessità di un ordine (ma pur sempre di un ordine uscito

(25) F. NEUMANN, *Note sulle teorie della dittatura*, in: *Lo Stato democratico e lo Stato autoritario*, tr. it. di G. Sivini, Bologna 1973, p. 345.

(26) Pericoli mostrati con rara efficacia da Reinhart KOSELLECK, *Critica illuminista e crisi della società borghese* (titolo originale, assai più significativo: *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*), tr. it. di G. Panzieri, Bologna 1972.

dalla critica del «tradizionale-tramandato») inizia la *Bildung* che accompagna l'esistenza dello Stato moderno: questa consiste in una versione secolarizzata della rinuncia (alla soddisfazione immediata dei bisogni — individuali e sociali), dell'educazione e della civilizzazione come repressione e incanalamento funzionale degli istinti vitali.

Questo problema — ben interno alla storia intellettuale del Seicento europeo — aiuta a comprendere su quale fondamento «reale» avvenga il trapasso — che Schnur non si stanca di ricercare, sulla strada di Hocke (27) — dal mondo manierista a quello barocco. Si può dire a questo proposito che là dove l'estremismo soggettivistico uscito dal mito rinascimentale della liberazione è ancora condannato alla ripetizione ossessiva e priva di innovazione (nesso maniera-mania) del proprio comportamento, il manierismo politico non è ancora giunto alla sua fase più matura, che sarà segnata dal successivo «tentativo di un ordine manieristico», inteso come forma ideologica del trapasso alla Ragion di Stato barocca.

Hobbes è in questo senso il primo sistematizzatore di una teoria politica compiutamente barocca: in lui «la non disponibilità al *Wertobjektivismus* non potrebbe essere più integrale: la dispersione sensoriale infatti è espressione di una completa anarchia microcosmica che non ammette eccezioni né trova in sé correttivi. Il creduto come vero è invece incredibile, è illusione, inganno, superstizione o pazzia; quello che un nostro contemporaneo chiamerebbe «valore» è convenzionale e per di più condizionato allo scopo per cui è creduto tale. Nulla, quindi, è accettabile, se non risponde alla concreta utilità di chi l'accetta» (28). Il libro di Schnur termina là dove la problematica hobbesiana incomincia ad addensarsi. Schnur ha il merito però di condurre il lettore esattamente sulla soglia di essa, lasciando intravedere l'importanza cruciale, in Hobbes, dell'opposizione «conformismo-anticonformismo» ai fini della fondazione del nuovo ordine mondano, questione che a nostro avviso non po-

(27) Cfr. particolarmente Gustav René Hocke, *Manierismus in der Literatur*, tr. it. di R. Zanasi, Milano 1965 (spec. il capitolo intitolato *Manierismo e barocco*, p. 174 ss.).

(28) G.M. Chiodi, *Legge naturale e legge positiva nella filosofia politica di Tommaso Hobbes*, Milano 1970, p. 32.

trebbe essere chiarita senza un'attenta analisi del rapporto Hobbes-Controriforma cattolica (Hobbes-Bellarmino?) (29).

Già in Hocke esistono tuttavia discrete indicazioni per uno studio in questo senso: « Il fenomeno complessivo del « barocco » si colloca in una nuova aspirazione culturale e politica all'« ordine », condizionato dalle conseguenze della Controriforma e dalle convenzioni della cultura aulica assolutistica, che si andava da poco consolidando, e della società dei tre stati... Il manierismo puro, che continua a crescere rigoglioso accanto, nel e sotto il « barocco », rimane sempre soggettivo, eterodosso, anticonformistico. Lo spirito barocco aspira, spesso con mezzi espressivi manieristici (Gesuiti), agli ordini oggettivi (Chiesa, filosofia, Stato, società), cioè alla loro rappresentazione » (30).

« Soggettivismo manieristico » ed elementi « classici » commisti al concetto di ordine barocco (31) sono pertanto, al di là delle apparenze, riconducibili ad una medesima radice: l'individuo, dopo aver provato il piacere estremistico dell'intelletto libertino e manierista, non resiste alla permanenza nell'inquietudine e cerca quindi l'ordine, che potrà accettare questa volta soltanto in forma ipotetica e convenzionale, riservandosi di appartenere — nell'interiorità — « ad un altro mondo ». Reciprocamente però, l'ordine dovrà risultare utilizzabile dalla « volontà di decisione » dell'élite politica, che assumerà sempre di più il carattere di « interprete » e di « filtro » delle esigenze della massa. Le stesse regole formalizzate dell'ordine — seppure usate secondo la loro propria logica, secondo il senso interno del « gioco » cui esse appartengono — andranno tuttavia costantemente piegate alla v i t a di chi le domina, conoscendone il funzionamento.

III. Ecco dunque riemergere ancora una volta, tra i principi fondamentali del sapere-potere proprio della dottrina dello Stato barocca, l'elemento originario della « volontà di decisione ».

(29) L'intero discorso si riallaccia poi al problema della recezione cinque-seicentesca dell' 'anticonformismo' machiavellico ed alla sua critica. Cfr. da ultimo le osservazioni di P.G. Caucci nel Saggio introduttivo all'ediz. it. di P. De Ribadeneyra, *Il principe cristiano*, Siena 1978, pp. 5-32.

(30) G.R. Hocke, *op. cit.*, pp. 175-176.

(31) Su questi ultimi cfr. E. Trunz, *Weltbild und Dichtung im deutschen Barock*, in *Aus des Welt des Barock*, Stuttgart 1957 (cit. da Hocke, *op. cit.*, p. 177).

Ma questa teoria del potere è consapevolmente esente da ogni trionfalismo: i limiti della decisione, cui già sopra si è accennato, appaiono sotto ogni punto di vista insuperabili, né la *pax apparens*, quale immagine svuotata di ogni contenuto di valore e « modernamente » sradicata sul piano ontologico, riesce a sostituire appieno la funzione che un tempo era svolta dal mito teologico-politico della *pax vera* (32). Va dato atto che alcuni valori, anche se resi — dopo la scepsi libertino-nichilista — « indimostrabili » e depurati da ogni « aura » tradizionalistica, continuano pur sempre a facilitare fortemente (il libertino direbbe: come altrettanti « miti » politici) il conseguimento dell'integrazione sociale. Il « compromesso » che si attua dunque tra realistica Ragion di Stato barocca ed esigenza idealistico-classicista di un « estremo valore » prevede dunque certamente l'eliminazione del cognitivismo etico ingenuo, ma anche la conservazione di una parte dell'etica come indispensabile funzione di governo e di controllo *in extremis* delle emozioni della massa.

Se nel suo intimo il manierista politico sorride pertanto del valore, che egli ha ampiamente superato, il suo sorriso è senza gioia, perché Behemoth può travolgere anche lui. Questo sembra tra l'altro il senso politico della *Melancholia* di cui parla Benjamin. L'allegoria della bilancia — lo storicismo agnostico eternamente indeciso, nella prassi, tra i due pesi dell'« umanesimo residuo » e del « completo nichilismo » (33) — testimonia la profondità del dilemma tra distacco disincantato dall'idealismo giusnaturalista e continua permanenza di una teologia politica. Tale dilemma possiede, nella fase del « post-moderno » (la *Zwischenzeit* nietzschiano-heideggeriana) in cui la nostra esperienza storica si situa, una sua estrema rilevanza vitale: il « mondo

(32) Su questi temi, v. il recente saggio di A. Biral, *La genesi dell'opposizione tra 'pubblico' e 'civile'*, in AA.VV., *Per una storia del moderno concetto di politica*, Padova 1977, p. 22-23, in cui l'autore ricorda la sentenza di S. Tommaso: « Sine gratia faciente non potest esse vera pax, sed solum apparens » (*Summa theol.*, 2, 2, qu. 23, cit. 2).

(33) Come per L. Lombardi Vallauri, « pur con il nostro torbido amore per l'ambiguità..., pur con questo amore che ci fa preferire il bene a condizione che venga scelto nel cuore del male, bisogna su questo punto almeno decidersi: o il sadismo, ancora una volta, o l'umanesimo cristiano » (*Abortismo libertario e sadismo*, Milano 1976, p. 102). Al di là di ogni abusato oggettivismo e di ogni processo *sans sujet*, il momento della decisione soggettiva torna ad emergere insopprimibile.

senza Dio » ha in sé tutta la carica inquietante ed affascinante del rischio di un'autodissoluzione. Togliere completamente dal mondo il « significato » — così pensa anche il manierista politico — può poi far piangere amaramente molti apprendisti stregoni. Resta il serio dubbio che la storia si sia fatta a questo proposito ormai già destino (34).

(34) Martin HEIDEGGER ha posto in luce in maniera inimitabile il nesso *Geschichte/Geschick*. Dopo Heidegger, nello spirito di Heidegger, l'ultima grandiosa impresa e testimonianza della metafisica occidentale sembrerebbe essere la lucidissima descrizione, nel gelido stile analitico degli *Holzwege*, della propria fine.

I dare not move my dimme eyes any way,
Despaire behind, and death before doth cast
Such terrour.

JOHN DONNE, *Holy Sonnet I* (*The Poems of John Donne*, ed H.J.C. Grierson, vol. I, Oxford 1912, p. 322).

Thy nobler *Vessel* the vast *Ocean* tries,
And nothing sees but *Seas* and *Skies*
Till unknown *Regions* it descries,
Thou great *Columbus* of the *Golden Lands*
of *new Philosophies.*
Thy task was harder much than his,
For thy learn'd *America* is
Not onely found out first by Thee,
And rudely left to *Future Industrie*,
But thy *Eloquence* and thy *Wit*,
Has *planted, peopled, built,* and *civiliz'd it.*

ABRAHAM COWLEY, *Ode to Mr. Hobs* (Abraham Cowley, *Poetry and Prose*, ed. L.C. Martin, Oxford 1949, p. 44).

prefazione

Questo studio trae origine da una conferenza tenuta il 10 luglio 1962 nella Facoltà giuridica della Libera Università di Berlino. Esso fa seguito al mio lavoro Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts (*Berlin 1962, Duncker & Humblot*) (*) *e, assumendo come oggetto di analisi lo sviluppo dello Stato moderno, vuole rappresentare il contributo di un giurista alla valutazione del periodo storico compreso tra il 1600 ed il 1640. Ciò comporta per l'autore l'assunzione di una prospettiva comprensibilmente diversa da quella che contraddistingue lo storico o il filologo. Se è vero infatti che sotto questa prospettiva sono apparsi recentemente sulla tematica in questione numerosi contributi di straordinaria importan-*

(*) Solo quando il volume era già alle stampe mi è capitato sotto gli occhi questo passo di John Selden, che mi sembra particolarmente interessante per il nostro tema: « Wise Men say nothing in dangerous times. The Lion you know call'd the Sheep, to ask her if his breath smelt; she said, Ay; he bit off her head for a fool. He call'd the Wolf and askt him: He said no; he tore him in pieces for a Flatterer. At least he call'd the Fox and ask'd him; truly he had got a Cold and could not smell. » (John Selden, *Table-Talk* (1689), London 1868, pp. 117-118).

[*Aggiunta all'ediz. italiana.* — Devo al lettore italiano un chiarimento per questa citazione di Selden. Lo studio sui giuristi francesi citato poco sopra era una versione largamente riveduta ed ampliata di un contributo ai primi scritti in onore di Carl Schmitt, apparso nel 1959 presso l'editore Duncker & Humblot di Berlino. Si sapeva allora che io, venticinquenne non ancora giunto al termine dei propri studi giuridici, avevo contribuito nel 1953 agli scritti poi non pubblicati in quell'anno, in onore di Carl Schmitt. Diversi ambienti, soprattutto nelle Facoltà giuridiche della Repubblica Federale, credettero di poter ravvisare in queste attività letterarie un atto di simpatia per il crimine nazista, e così fornirono cattivi giudizi per la carriera accademica dell'autore. Il tempo che questi ebbe a disposizione per attendere gli diede la possibilità di scrivere il presente libro e di fondare inoltre, assieme a Ernst-Wolfgang Böckenförde, la rivista « Der Staat ». Un hegeliano potrebbe parlare a questo proposito di astuzia della ragione].

za, va riconosciuto — come del resto è ovvio — che essi non aiutano sempre a far luce su problemi di natura propriamente giuridica. È per questo che nella presente trattazione ci si è risolti a trascurare problematiche che, pur appartenendo al tema complessivo, perdono rilevanza agli occhi del giurista.

Non sappiamo ancora quando si riuscirà a riunire in modo convincente, in un'unica indagine complessiva, le numerose prospettive riguardanti il periodo storico in esame: speriamo soltanto che questo studio aiuti a compiere un piccolo passo avanti verso la realizzazione di tale importante indagine.

Devo anche questa volta ringraziare numerosi studiosi di altre discipline per le loro preziose indicazioni. Desidero esprimere in modo particolare la mia gratitudine ed il mio obbligo nei confronti del professor Arnold Gehlen di Aquisgrana.

Non ho potuto purtroppo utilizzare l'importante libro di Irene Coltman, Private Men and Public Causes. Philosophy and Politics in the English Civil War, *London 1962, libro che rivela l'influenza di Leo Strauss.*

Heidelberg, 15 dicembre 1962

ROMAN SCHNUR

prefazione all'edizione italiana

È per me motivo di viva soddisfazione che questo libro appaia tradotto in Italia, rendendosi così accessibile ad un più vasto pubblico. Dico questo soprattutto perché la ricerca scientifica italiana è pervenuta, specialmente negli ultimi due decenni, a numerosi risultati importanti nel campo della tematica affrontata in queste pagine. È dunque, considerato ciò, particolarmente significativo che un libro tedesco, apparso per la prima volta nel 1963, si presenti ora in traduzione italiana.

La discussione scientifica internazionale sul nostro tema è divenuta ancora più intensa a partire dal 1962, tanto che forse si può dire che difficilmente in altra epoca sia stata dedicata altrettanta attenzione ai problemi posti dalla storia delle idee. L'autore avrebbe voluto affrontare dettagliatamente nell'edizione italiana le questioni assai rilevanti emerse dalla ricerca più recente, ed avrebbe così dovuto scrivere un testo completamente nuovo. Ma l'Università tedesca, che da dodici anni — ed a quanto pare senza la prospettiva di una conclusione imminente — sta lavorando intensamente al proprio progetto di riforma, non gliene avrebbe lasciato il tempo. Ho dovuto pertanto accontentarmi di considerare soltanto in nota il maggior numero possibile di nuovi lavori. Questa carenza appare forse meno gravosa per il fatto che a mio parere le ipotesi fondamentali sostenute in questo libro non sono state confutate dalla ricerca più recente e che inoltre manca ancora sul tema un lavoro interdisciplinare che possa dirsi finalmente complessivo.

L'autore vorrebbe invece richiamare l'attenzione su una carenza presente già nell'edizione tedesca: in questa manca infatti ogni riferimento ai paesi che, da un punto di vista geografico, si potrebbero definire approssimativamente dell'Europa orientale e sud-orientale. Quando l'edizione tedesca apparve, l'autore poteva disporre sull'argomento, nelle lingue che gli erano accessibili, di

una letteratura relativamente poco numerosa. Finì così per ritenere, a torto, che la rilevanza della propria tematica in quei paesi fosse alquanto secondaria. A smentire ulteriormente quest'opinione ha contribuito recentemente un'opera storica avente per oggetto l'area dell'Europa orientale — opera la cui portata è senz'altro tale da imporre un'attenta riconsiderazione dell'intero problema. Si tratta dell'eccellente Rudolf II and his World. A Study in intellectual History, 1576-1612, *di R. J. W. Evans (Oxford 1973), che — nel considerare l'Europa come una realtà complessiva — testimonia a quali risultati possa giungere in questo campo un autore che conosca a fondo anche le lingue slave. Si deve indubbiamente riconoscere che l'intensificarsi dei contatti scientifici oltre quel confine che un tempo veniva chiamato «cortina di ferro» contribuisce non solo a chiarire la comunanza oggi esistente tra le varie popolazioni europee, ma anche — e forse soprattutto — quella avutasi storicamente già in passato. Anche a questo proposito va sottolineato come la ricerca scientifica italiana, accanto a quella polacca ed ungherese, abbia aperto più d'una strada al progresso delle conoscenze.*

Se dunque l'autore avesse effettivamente compiuto l'esame dell'insieme di tali nuove ricerche, il testo avrebbe senz'altro subìto notevoli mutamenti. Purtroppo dovremo invece limitarci a fornire qualche ragguaglio su questi punti nella trattazione riportata in appendice, in cui cercheremo di rimediare almeno in parte a quanto tralasciato nell'edizione tedesca. Va considerato inoltre che l'autore non conosce l'ungherese né le altre lingue slave indispensabili per l'estensione dell'indagine. Resta comunque chiaro che le aree di riferimento centrali ai fini dello studio delle idee in questione sono costituite principalmente da Francia, Inghilterra e Italia, e che occorreva pertanto — prima di esaminare il movimento delle idee avutosi negli altri Stati europei — pervenire a qualche risultato soddisfacente rispetto a tali aree di riferimento.

L'edizione tedesca era stata dedicata al settantesimo compleanno di Gottfried Salomon-Delatour. A questo «uomo europeo» devo molto. Il grande misantropo, l'uomo che contribuì tra l'altro alla «riscoperta» di Lorenz von Stein, aveva vissuto anch'egli le nuove guerre europee e le guerre civili: dopo il 1933 fuggì da Francoforte in Francia e quindi negli Stati Uniti. Nel 1954 tornò

all'Università di Francoforte. Come ogni grande scettico, egli non lasciò dietro di sé alcuna scuola, ma produsse invece opere spirituali che sopravvivono forse alle scuole. Gottfried Salomon morì in Germania, ma volle essere sepolto nella terra dei suoi padri, in Israele. Alla sua memoria dedico questa edizione italiana.

Tübingen, marzo 1978

R.S.

I.

per una posizione del problema: il punto di partenza ed i tentativi di risposta esistenti - il compito specifico

1. È opinione ancor oggi diffusa che l'assolutismo abbia costretto l'individuo — non solo su un piano pratico, ma anche su un piano teorico, — a condurre un'esistenza-ombra di fronte alla figura del monarca per grazia di Dio, che come un sole veniva posta a sovrastare la scena politica (1).

In questa prospettiva l'individuo appare sempre e soltanto nella sua opposizione alla violenza dello Stato monarchico-assolutista, mentre l'individualismo viene considerato come tipico prodotto di quel pensiero politico che si volge contro l'assolutismo (2). L'uomo costituisce di conseguenza da un punto di vista politico una particella insignificante dello Stato assoluto e, da un punto di vista religioso, un'entità completamente sottomessa alla Chiesa. La realtà storica cui si fa riferimento è — come si comprende — la prima metà del secolo XVII e, per quanto riguarda la Francia, l'epoca di Luigi XIV. L'assolutismo viene in questo modo inteso come principio anti-individualistico per eccellenza.

(1) Per quanto riguarda il tardo assolutismo in Prussia e in Austria, è stato particolarmente Hermann Conrad a mostrare fino a che punto si potessero osservare in quelle situazioni tendenze storico-costituzionali verso uno Stato di diritto: v. tra l'altro *Die geistigen Grundlagen des Allgemeinen Landrechts für die Preussischen Staaten von 1794*, Köln und Opladen 1958; Id., *Rechtstaatliche Bestrebungen im Absolutismus Preussens und Oesterreichs am Ende des 18. Jahrhunderts*, ivi 1961. Vedi inoltre: *Vorträge über Recht und Staat von Carl Gottlieb Svarez (1746-1793)*, a cura di H. Conrad e G. Kleinheyer, ivi 1960, come pure G. Kleinheyer, *Staat und Bürger im Recht. Die Vorträge des Carl Gottlieb Svarez vor dem preussischen Kronprinzen (1971-92)*, Bonn 1959.

(2) Così ad es. in P. Klassen, *Die Grundlagen des aufgeklärten Absolutismus*, Jena 1929, p. 38.

2. Tale quadro ricostruttivo è stato attaccato con forza, soprattutto negli ultimi quarant'anni, dalla ricerca condotta nel campo della storia delle idee. Gli attacchi mossi da questa ricerca non consistono affatto, peraltro, in argomentazioni omogeneamente rivolte contro le ricostruzioni tradizionali, bensì in indagini che, spaziando nei più svariati ambiti della cultura, hanno assunto ormai dimensioni internazionali. Tali indagini, pur essendo generalmente pensate come indipendenti le une dalle altre, hanno prodotto risultati spesso convergenti e quindi tanto più degni di nota. Esse si avviano a delineare un mutamento ben radicale nell'interpretazione del quadro storico — un mutamento le cui caratteristiche non appaiono però ancora del tutto precisate. Non dovrebbe esservi comunque alcun dubbio sul fatto che questo filone di ricerca non confida tanto nell'idea di un continuo progredire della scienza, quanto piuttosto cerca di avviare un approccio radicalmente nuovo nei confronti della problematica culturale in esame (3).

Il sorgere di un così vivace indirizzo di ricerca sulla storia intellettuale (*Geistesgeschichte*) della prima metà del secolo XVII incoraggia a ricercare le direttive comuni che informano i diversi studi esistenti, in modo da applicare poi i risultati emersi da tale sforzo ricostruttivo alla storia delle idee politiche del tempo. Si deve procedere quindi in via preliminare ad un breve esame degli studi menzionati, anche se nell'esposizione va naturalmente riconosciuta l'impossibilità di pervenire ad una completezza sia pure approssimativa.

a) Dobbiamo anzitutto accennare all'opera di Rudolf von Albertini, la cui tematica è forse la più vicina alla storia del pensiero politico (4). In questo libro si descrive per la prima volta (almeno per i paesi di lingua tedesca), in maniera sintetica ma

(3) È quanto ha messo in risalto p. es. A. WARREN, *Richard Crashaw - A Study in Baroque Sensibility*, Ann Arbor 1939 (rist. London 1957), p. 196 ss. Si tratta del tema conduttore ripreso più tardi tra gli altri da S. RAIZISS, *The Metaphysical Passion. Seven Modern American Poets and the Seventeenth-Century Tradition*, Philadelphia 1952, nonché, un anno dopo, dai libri di G.R. HOCKE (v. p. 6, n. 22).

(4) *Das politische Denken in Frankreich zur Zeit Richelieus*, Marburg 1951. Vanno inoltre sottolineate, a questo proposito, le seguenti opere collettive apparse a cura di Enrico CASTELLI: 1. *Umanesimo e scienza politica*. Atti del Congresso internazionale di Studi umanistici, Roma-Firenze 1949, Milano 1951; 2. *Cristianesimo e ragion di stato*. Atti del II Congresso

accurata, il mondo delle idee politiche della Francia di Richelieu e si accenna pure al rapporto esistente tra assolutismo ed individualismo (5). Se è vero che la trattazione presenta alcune manchevolezze, riscontrabili soprattutto nell'insoddisfacente valutazione delle indagini condotte negli altri campi della storia della cultura (6), va detto tuttavia che all'estero questo importante libro non ha incontrato l'attenzione che meritava. Von Albertini, come più tardi mostreremo meglio, si è mosso comunque in una direzione che potrebbe definirsi parallela a quella intrapresa dalle indagini di storia della cultura in questione, contribuendo così a formare un notevole punto di partenza ai fini di un più agevole accostamento anche alle tematiche di natura propriamente giuridica.

b) Si deve accennare inoltre, per restare nel campo della storia delle idee politiche, agli esiti della più recente letteratura hobbesiana. Questa è riuscita a porre in nuova luce la teoria politica del preteso creatore dell'idea di uno Stato onnipotente, del padre del Leviatano (7). Il merito di aver rielaborato il concetto di individualismo nel pensiero di Thomas Hobbes spetta in primo luogo a Ferdinand Tönnies(8), René Capitant(9), Leo Strauss(10),

ecc., Roma-Milano 1953; 3. *Retorica e Barocco*. Atti del III Congresso ecc., Roma 1955.

(5) Soprattutto alle pp. 196 ss.

(6) Così in quest'opera sono quasi del tutto ignorate le ricerche storico-letterarie che stiamo per citare.

(7) V. anche il resoconto tracciato da B. Willms, *Einige Aspekte der neueren englischen Hobbes-Literatur*, in « Der Staat », 1, 1962, p. 93 ss. Si deve ancora aggiungere: D.H. Pennington, *Political Debate and Thomas Hobbes*, in B. Ford, ed., *From Donne to Marvell*, « The Pelican Guide to English Literature », vol. 3, 1960/2a, pp. 205-218, con una interessante parte conclusiva, nonché Chr. Hill, *Puritanism and Revolution*, London 1958, p. 275 ss. Willms è tornato ancora sulla problematica della nuova letteratura hobbesiana in *Von der Vermessung des « Leviathan »*, « Der Staat », 6, 1967, p. 75 ss. e p. 220 ss.

(8) *Thomas Hobbes, Leben und Lehre*, Stuttgart 1925/3a.

(9) *Hobbes et l'Etat totalitaire*, « Archives de philosophie du droit et de Sociologie juridique », 6, 1936, p. 36 ss.

(10) *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*, 1a ed. 1936, 2a Chicago 1952 (tr. it., *Che cos'è la filosofia politica?*, Urbino 1977). Inoltre, dello stesso autore, *Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart 1956 (tr. it., *Diritto naturale e storia*, Venezia 1958).

Carl Schmitt (11) e Michael Oakeshott (12). Oakeshott intitola significativamente un capitolo dell'introduzione al Leviatano da lui curata «Individualism and Absolutism» e giunge al punto di dire che in Hobbes il nesso con la filosofia del liberalismo è più evidente che non in un gran numero di pensatori liberali (13). Il risultato di tale ricerca su Hobbes, che è assai stimolante (14), si può forse indicare con una specie di motto: gli individui creano con l'aiuto della loro ragione l'artificiale Leviatano, lo Stato come macchina. Questo Stato deve essere forte abbastanza da poter proteggere gli individui, ma non tale da fagocitarli. Vale soprattutto il principio della «mutual relation between protection and obedience» e resta agli individui lo spazio della coscienza. Dobbiamo infine a Hobbes (e quindi a Gassendi) anche un notevole contributo alla costruzione del concetto di diritto soggettivo — cosa cui ha accennato il giurista francese Mi-

(11) *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hamburg 1938.

(12) Oxford 1946 (ried. 1957); v. inoltre il saggio *The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes*, in OAKESHOTT, *Rationalism in Politics and other Essays*, London 1962, p. 248 ss. Questi due lavori di Oakeshott si trovano riuniti assieme ad altri studi in M. OAKESHOTT, *Hobbes on Civil Association*, Berkeley 1975.

(13) Ivi, p. LVII.

(14) In particolare si deve ricordare ancora R. KOSELLECK, *Kritik und Krise - Zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg-München 1959, p. 11 ss. (tr. it. *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna 1972).

Dai lavori di WILLMS, *op. cit.*, la letteratura su Hobbes si è fatta particolarmente estesa. Possiamo pertanto segnalare qui di seguito soltanto alcuni dei lavori apparsi sull'argomento: M.M. GOLDSMITH, *Hobbes's Science of Politics*, New York 1966; R. KOSELLECK-R. SCHNUR (a cura), *Hobbes-Forschungen*, Berlin 1969; W. FÖRSTER, *Thomas Hobbes und der Puritanismus. Grundlagen und Grundfragen seiner Staatslehre*, Berlin 1969; F.O. WOLF, *Hobbes' neue Wissenschaft*, Stuttgart 1969; M. KRIELE, *Die Herausforderung des Verfassungsstaates. Hobbes und englische Juristen*, Neuwied 1970; B. WILLMS, *Die Antwort des Leviathan. Thomas Hobbes' politische Theorie*, Neuwied 1970; i contributi su Hobbes di L. ROUX, K.R. MINOGUE, B. WILLMS e K.-M. KODALLE in R. SCHNUR (a cura), *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, Berlin 1975; l'introduzione assai dettagliata di L. ROUX a TH. HOBBES, *Les éléments du droit naturel et politique*, Lyon 1977.

Interessante in questo contesto anche: H. RUMPF, *Carl Schmitt und Thomas Hobbes*, Berlin 1972.

chel Villey (15) —: Hobbes ha formulato infatti, come nessun altro pensatore prima di lui, il concetto di soggetto nel suo significato moderno.

c) L'accurata ricerca svolta su alcuni aspetti del pensiero francese del periodo compreso dal 1600 al 1640 circa — particolarmente sul c.d. « libertinage érudit » — ha messo in risalto i tratti fortemente individualistici propri di quel pensiero. Tale ricerca fa ben comprendere fino a che punto l'individuo si fosse schierato contro l'autorità della tradizione ed anche contro lo Stato, anche se in verità quest'ultimo — in quanto Stato moderno — avrebbe dovuto essere forse escluso da simili attacchi, mancando di ogni legame con l'autorità tradizionale. È stato dimostrato inoltre che il pensiero in questione era orientato prevalentemente in senso meccanicistico-razionalista, e non già organicistico-irrazionalista. In questo senso, costituiscono delle vere opere di rottura quelle di René Pintard (16) e di Robert Lenoble SJ (17),

(15) *Les origines de la notion de droit subjectif*, in *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Paris 1957, p. 249 ss. Il saggio di Roger LABROUSSE, *Hobbes e la naissance du droit subjectif*, se non erro, non è ancora apparso; v. R. LABROUSSE, *Introduction à la philosophie politique*, Paris 1959, p. 281. Vedi anche già P. PENDZIG, *Die Ethik Gassendis und ihre Quellen*, Bonn 1910, p. 81 ss. Su questa tematica v. inoltre H. COING, *Zur Geschichte des Privatrechtssystems*, Frankfurt 1962, p. 29 ss., che però non considera Hobbes e Gassendi.

(16) *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, 2 voll., Paris 1943.

Altri importanti lavori su questa tematica sono, accanto a G. SCHNEIDER, *Der Libertin. Zur Geistes- und Sozialgeschichte im (16. und 17. Jahrhundert*, Stuttgart 1970 (tr. it. *Il libertino. Per una storia sociale della cultura borghese nel XVI e XVII secolo*, Bologna 1974), quelli di A.M. BATTISTA, *Alle origini del pensiero politico libertino*, Milano 1966, e *Morale « privée » et utilitarisme politique en France au XVIIe siècle*, in R. SCHNUR (a cura), *Staatsräson*, cit., p. 87 ss., con ulteriori rinvii. Si ricordi infine: S. MASTELLONE, *Venalità e machiavellismo in Francia (1572-1610). All'origine della mentalità politica borghese*, Firenze 1972, come pure A. DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, vol. I: *Cartesio*, Bologna 1965, p. 433 (cap. « *Cartesio e la crisi libertina* »).

Un grande rilievo merita pure l'opera di J.A. MARAVALL, *Estado moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII)*, 2 voll., Madrid 1972, soprattutto t. I, cap. III: « *Individualismo y libertad. Presencia de aspiraciones democráticas*, p. 401 ss.

(17) *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris 1943. Sui libri di Pintard e di Lenoble v. dettagliatamente L. FEBVRE, *Aux origines de l'ésprit*

precedute entrambe dal grande lavoro (anche se talora troppo sottile) di Henri Busson (18). Questo tema è stato inoltre recentemente trattato in forma sintetica, fuori dalla Francia, da J.S. Spink (19) e da R.H. Popkin (20).

d) Anche la letteratura esistente sul fenomeno del c.d. manierismo nell'arte europea di quel tempo è straordinariamente prodiga di importanti sollecitazioni. Essa ha posto del tutto in evidenza che, comunque si intenda definire il concetto esatto di manierismo, l'arte manierista è caratterizzata da tratti specificamente individualistici (21). Ciò è chiarito, nell'ambito della letteratura di lingua tedesca, dai libri di Gustav René Hocke, di un autore cioè che, riferendosi alle tesi del suo maestro Ernst Robert Curtius, ritiene il manierismo un eterno contraltare del classicismo, concentrando particolarmente la propria attenzione sul periodo storico che a noi qui interessa. Hocke vede nel manierismo una costante dello spirito europeo, una realtà che viene a porsi in luce nella ribellione o nella fuga dal mondo, nell'accusa contro il mondo o nella paura di esso, nella « deformazione » e nella « costruzione », nelle forme infine dell'espressionismo, del surrealismo e dell'astrattismo —: un concetto, insomma, che è chiaramente depositario di profondi caratteri anti-conformistici (22).

Oltre a ciò vanno ricordati numerosi lavori storico-letterari che hanno egualmente ad oggetto il periodo che va dal 1600 al 1640 circa e che di questo periodo hanno contribuito a chiarire sempre più l'autonomia. In gran parte ciò avviene per l'esplicita

moderne: libertinisme, naturalisme, mécanisme, in FEBVRE, *Au coeur religieux du XVIe siècle*, Paris 1957, p. 337 ss.

(18) *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris 1933. Questo libro va collegato all'altro di H. BUSSON, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, 2a ed., Paris 1957.

(19) *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire*, London 1960.

(20) *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen 1960.

(21) Per un breve cenno sulla problematica relativa al concetto di manierismo, si veda, alle pp. 28 ss.

(22) *Die Welt als Labyrinth, Manier und Manie in der europäischen Kunst*, Hamburg 1957, nonché ID., *Manierismus in der Literatur, Sprach-Alchimie und esoterische Kombinationskunst*, ivi, 1959. V. su ciò tra l'altro Arnold GEHLEN, in « Merkur », 12, 1958, n. 121, p. 291 ss., come pure J. LEGRAND, in « Critique », 16, 1960, p. 3 ss.

introduzione del concetto di manierismo, concetto sviluppato già prima di allora negli scritti di storia dell'arte figurativa (23).

Per quanto riguarda invece la poesia dei c.d. « metaphysical poets » (John Donne ed altri), vale quel che è noto già da tempo (24). Anche la poesia francese del c.d. periodo preclassico viene considerata in modo sempre più appropriato nella sua collocazione peculiare tra Rinascimento e classicismo (25). Va ricordato il tentativo di tracciare una linea di collegamento tra questa poesia e quella dei « metaphysical poets », giungendo persino a stabilire relazioni con la poetica europea contemporanea nel suo insieme (26). È stato segnalato, infine, il parallelismo esistente tra lo sviluppo dell'arte poetica di quel tempo e la teologia (27), ed anche a questo proposito non si è mancato di sottolineare il carattere fortemente individualistico di quella poetica (28).

e) La più recente letteratura su Ramo e, soprattutto, le accurate ricerche del gesuita Walter J. Ong (29), hanno mostrato

(23) Così, tra gli altri, W. SYPHER, *Four Stages of Renaissance-Style*, Garden City, N. Y. 1955, e R. STAMM, *Englischer Literatur-Barock?*, in R. STAMM (a cura di), *Die Kunstformen des Barockzeitalters*, München 1956, p. 383 ss., come pure F. STRICH, *Die Uebertragung des Barockbegriffes von der bildenden Kunst auf die Dichtung*, ivi, p. 243 ss., con relativi rinvii. Solo quando il presente studio era già stato dato alle stampe ho potuto prender visione del seguente, assai importante volume collettaneo: *Manierismo, barocco, rococò: concetti e termini*, Accademia Nazionale dei Lincei, anno CCCLIX-1962, quad. n. 52, Roma 1962.

(24) La letteratura è già diventata su questo punto inaccessibile al non specialista. Può essere utilizzata qui, dunque, solo una piccola parte delle ricerche più recenti.

(25) R. BRAY, *La préciosité et les précieux*, Paris 1948; J. ROUSSET, *La littérature de l'âge baroque en France. Circé et le paon*, Paris 1953; cfr. inoltre Jean DE SPONDE, *Poésies*, Genf 1949, con le introduzioni di F. RUCHON e A. BOASE; A. BOASE, *Poètes français de l'epoque baroque*, « Rév. Sc. Hum. », 1949, p. 155 ss., nonché Jean DE SPONDE, *Méditations, avec un essai de poèmes chrétiens*, Paris 1954, con una lunga introduzione di A. BOASE.

(26) Così, nel senso di BOASE, *op. cit.* e di ROUSSET, *op. cit.*, p. 237 ss., soprattutto O. DE MOURGUES, *Metaphysical Baroque and Précieux Poetry*, Oxford 1953; F.J. WARNKE, *European Metaphysical Poetry*, New Haven 1961, e L. MARTZ, *The Poetry of Meditation*, ed. riv., New Haven 1962.

(27) S.L. BETHELL, *The Cultural Revolution of the Seventeenth Century*, London 1951, p. 69.

(28) In questo senso, tra gli altri, S. RAIZISS, *The Metaphysical Passion*, p. 64.

(29) ONG, *Ramus - Method and the Decay of Dialogue*; *From the*

come la logica e la retorica inaugurate da Ramo contro Aristotele e la Scolastica avessero in comune con la logica e la retorica tradizionali soltanto il nome, essendo piuttosto orientate, nella loro problematica interna, a non concedere più un'importanza primaria al discorso e quindi al 'sociale'. Esse giungevano in tal modo a conferire al filosofo una veste antisociale: così avvenne ad es., attraverso Bodin (30), sino a Hobbes (31). Un simile metodo di pensiero, dice Ong, ha condotto «from the world of sound to the world of space» ed ha favorito la tendenza del pensiero a chiudersi su se stesso (32). Va ricordato, tra l'altro, che il primo Hobbes era stato cultore della poetica del «conceit» (33).

Art of Discourse to the Art of Reason, Cambridge Mass., 1958; ID., *Ramist Method and the Commercial Mind*, «Stud. in the Renaiss.», 8, 1961, p. 155 ss.; R. HOOYKAAS, *Humanisme, science et réforme: Pierre de la Ramée (1515-1572)*, Leiden 1958. A proposito del libro di Ong, v. soprattutto W.S. HOWELL, *Ramus and the Decay of Dialogue*, «Quart. Journ. of Speech», 46, 1960, p. 86 ss. e P. MESNARD, in «Bibl. Hum. Renaiss.», 21, 1959, p. 568 ss.; sul rapporto tra ramismo e poesia v. anche R. TUVE, *Elizabethan and metaphysical Imagery*, Chicago 1961, p. 331 ss. e K.G. HAMILTON, *The Two Harmonies. Poetry and Prose in the Seventeenth Century*, Oxford 1963, p. 107 ss.

(30) Cfr. K.D. MCRAE, *Ramist tendencies in the thought of Jean Bodin*, «Journ. Hist. Id.», 16, 1955, p. 306 ss.; ID., *Bodin and the Development of Empirical Political Science*, in H. DENZER (ed.), *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München* 1973, pp. 333 ss.

(31) ONG, *op. cit.*, p. 147 s. Cfr. anche p. 287: «The ramist arts of discourse are monologue arts». Circa il rapporto tra Hobbes e il ramismo vedi anche W.S. HOWELL, *Logic and Rhetoric in England (1500-1700)*, Princeton 1956, p. 379 e 384 s.

(32) ONG, *op. cit.*, p. 290. La questione riguardante sino a che punto Ramo abbia contribuito alla formazione di un «diritto professorale» contrapposto ad un «diritto dei giuristi» (su cui v. soprattutto P. KOSCHAKER, *Europa und das Römische Recht*, München 1947, p. 211 s.; tr. it., Firenze 1962) necessita ancora di maggior chiarezza.

(33) HOBBES, *English Works*, ed. Molesworth, vol. 6, London 1840, p. 496. V. su ciò M.C. DODD, *The Rhetorics in Molesworth's edition of Hobbes*, «Mod. Philol.», 50, 1952-53, p. 36 ss.; G. WATSON, *Hobbes and the Metaphysical Conceit*, «Journ. Hist. Id.», 16, 1955, p. 558 ss.; cfr. inoltre J.A. MAZZEO, *Metaphysical Poetry and the Poetic of correspondence*, ivi, 14, 1953, p. 221 ss. (ora in MAZZEO, *Renaissance and Seventeenth-Century Studies*, New York 1964, pp. 44 ss.). In L. DE WITT THORPE, *The Aesthetic Theory of Thomas Hobbes*, Ann Arbor 1940, p. 61 ss., Gracián è indicato quale precursore di Hobbes nella teoria dell'arte. Vedi anche HAMILTON, *The Two Harmonies*, cit., p. 166 ss.

Anche Hocke ha insistito ripetutamente sul fatto che nel contesto delle belle lettere di quel tempo la retorica classica veniva deformata in una pararetorica, la cui funzione era semplicemente quella di ingenerare piacevoli inganni (34).

f) Si deve poi osservare come i giuristi francesi che nel secolo XVI si occupavano del problema dello Stato costituissero, dal punto di vista politico, i principali sostenitori dell'idea di tolleranza. È ormai del tutto chiaro che essi posero fine alla guerra civile di religione e che scongiurarono altresì le minacce, ad essa collegate, che erano rivolte alle forme della vita associata, indicando i compiti cui lo Stato era chiamato ad adempiere. La loro idea di Stato conteneva la negazione di ogni pretesa spirituale di raggiungere la totalità (35): nel loro pensiero la religione veniva progressivamente ricondotta allo spazio politico ed ivi considerata quale mera funzione socializzatrice, subordinata al concetto dello 'statale', che i giuristi si avviavano a definire. Nello stesso tempo erano create le basi per una moderna teoria dei diritti di libertà del singolo.

g) Infine, e in relazione con quanto si è detto da ultimo, venne affermandosi sempre di più, per merito soprattutto delle ricerche decisive di Gerhard Oestreich (36), il riconoscimento del

(34) Hocke, *Manierismus in der Literatur*, p. 62 e passim.

(35) Su ciò ora R. Schnur, *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts*, Berlin 1962, con ulteriori rinvii. Ha indagato approfonditamente gli effetti delle guerre di religione sul pensiero politico inglese J.H.M. Salmon, *The French Religious Wars in English Political Thought*, Oxford 1959. Resta ancora fondamentale, su simili tendenze in Inghilterra, M. Freund, *Die Idee der Toleranz im England der Grossen Revolution*, Halle 1927. A p. 24 viene osservato che quella « letteratura della tolleranza », sorta nella cerchia di Lord Falkland ed influenzata ancora dal pensiero rinascimentale, poteva ricordare — in quanto espressione di una forza di centro — l'esperienza francese del partito degli « statisti » (i *politiques*), ma che nonostante ciò aveva combattuto a lungo la monarchia nella sue tendenze assolutistiche. Sul problema politico del XVI secolo va segnalato Chr. Morris, *Political Thought in England - Tyndale to Hooker*, London 1953.

(36) V. su quest'argomento i saggi contenuti in: G. Oestreich, *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze*, Berlin 1969, e da ultimo: Oestreich, *Justus Lipsius als Universalgelehrter zwischen Renaissance und Barock*, in *Leiden University in the Seventeenth Century - An Exchange of Learning*, Leiden 1975, p. 177 ss., con rinvii ulteriori ai nuovi studi su Lipsio. Dalla nuova letteratura vanno segnalati in particolar

valore del neostoicismo — corrente filosofica sorta nella seconda metà del secolo XVI e sviluppatasi particolarmente con Justus Lipsius a Guillaume du Vair. Anche la fortuna del neostoicismo dovrebbe confermare i caratteri individuali che sono propri di quel tempo, tenuto conto che il pensiero stoico prende le mosse dall'ampia dissoluzione delle forme della convivenza sociale e dalla genesi dell'individuo moderno. In campo etico la dottrina neostoica si presenta anzitutto come un appello alla morale del singolo. Le guerre civili di religione fornirono comunque allo sviluppo del neostoicismo un impulso determinante (37).

Concludiamo con ciò l'esame sommario dei lavori di ricerca rilevanti in questo contesto.

Ci occuperemo in seguito particolarmente dell'andamento del pensiero politico in Francia, dal momento che fu in questa nazione che prese per la prima volta forma la struttura dello Stato moderno. L'andamento del pensiero politico negli altri Stati europei sarà invece da noi richiamato soltanto in via occasionale ed a titolo di esempio, tenuto conto che esso subì frequentemente ed in misura notevole l'influenza di quello francese.

3. Se si considera l'insieme degli studi finora esaminati, si può riconoscere facilmente — come del resto abbiamo già fatto — la loro statura autenticamente europea (38). Diviene allora chiaro quale fu il vero volto di un'epoca della storia della cultura

modo i lavori della BATTISTA, *Alle origini*, cit. (passim), di W.F. CHURCH, *Richelieu and Reason of State*, Princeton 1972, e di A. LEVI SJ, *French Moralists. The Theory of Passions 1585 to 1649*, Oxford 1964.

(37) Cfr. tra gli altri SCHNUR, *op. cit.*, p. 51 ss. È di particolare importanza il libro di F. BORKENAU, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*, rist. anast., Darmstadt 1976, p. 178 ss. Questo libro, che è assai interessante, è purtroppo poco conosciuto fuori della Germania, soprattutto per il fatto che l'autore ne pubblicò la prima edizione durante il periodo dell'emigrazione, nel 1934 a Parigi. Di conseguenza restò poco conosciuto anche in Germania, almeno fino al momento in cui non ne apparve la ristampa.

(38) I meriti notevoli della ricerca nord-americana sono sufficientemente noti; noto è altresì il ruolo sempre minore rivestito dalla ricerca tedesca. La presente ricerca vorrebbe essere un primo contributo al riequilibrio di tale situazione.

assai importante per l'Europa, un'epoca i cui effetti sulle fasi successive della storia intellettuale europea — ad es. sul periodo illuministico — non possono essere in alcun modo trascurati.

Occorre tuttavia notare che le considerazioni fin qui sviluppate a proposito della prima metà del secolo XVII riguardano più problematiche generali, di carattere prevalentemente storico-artistico, che non il pensiero specificamente politico, mentre le idee politiche che nel corso del pensiero successivo avrebbero acquistato una rilevanza centrale furono da una parte quelle sviluppatesi nella seconda metà del secolo XVI, e dall'altra quelle riferentisi — nel secolo XVII — alla teoria hobbesiana dello Stato. Lo stesso importante lavoro di von Albertini (39), che è assai rappresentativo della letteratura di lingua tedesca, non è riuscito ad evidenziare tutti i nessi centrali nel pensiero politico di quel tempo, ed in particolare i nessi di natura specificamente giuridica. Per la verità, in tale lavoro l'autore aveva accennato espressamente all'influenza che la guerra civile di religione scoppiata nella Francia del XVI secolo doveva esercitare sulle idee politiche successive al 1600 (40). Ma quest'accenno deve essere approfondito ulteriormente, tenuto conto che oggi le relazioni esistenti tra i vari campi della storia della cultura possono essere accertate con strumenti di indagine dotati di efficacia ben maggiore.

Lo stadio cui è pervenuta la ricerca sulle idee politiche che ci interessano induce ad osservare come alla categoria dell'individualismo, riconosciuta centrale negli altri campi della cultura, non sia prestata invece nel campo del 'politico' un'attenzione adeguata (41): è sempre significativo a questo proposito il fatto che Hobbes sia stato quasi sempre ritenuto un pensatore isolato. Accadeva infatti che la maggior parte degli scritti politici di quel tempo fosse intesa come letteratura d'occasione, come insieme di «livres de circonstance», in cui — diversamente dalle c.d. opere «classiche» della teoria dello Stato — non era possibile ravvi-

(39) V. sopra, p. 2, n. 4.

(40) Così nell'*op. cit.*, p. 9 e 196 ss. Pertanto le considearzioni espresse senza tener conto di ciò, per es. da P. Meissner, *Die rationalistische Grundlage der englischen Kultur des 17. Jahrhunderts*, «Anglia», 55, 1931, p. 321 ss., devono essere completamente riviste.

(41) Un esempio di tale maniera di considerare le cose, oggi non più possibile, è dato da Henri Sée, *Les idées politiques en France au XVIIe siècle*, Paris 1923.

sare alcuno spirito sistematico né alcuna coerenza. Andrebbe in realtà considerato — cosa che avremo modo di mostrare meglio più avanti — come il sistema consista invece spesso proprio nel porre fine all'occasionale ed al contingente, al dato non sistematico (42).

4. Se ora si tenta — a partire da quanto si è acquisito recentemente nel campo storico-filosofico e storico-artistico — di reimpostare correttamente la questione del rapporto tra individualismo ed assolutismo, occorre far attenzione a non tralasciare alcuni importanti problemi.

Di fronte alla complessità della vita intellettuale di una determinata epoca, appare oltremodo rischioso avventurarsi a stabilire determinati collegamenti indiretti tra le varie componenti storico-ideologiche (43). Tale principio vale particolarmente per il periodo che stiamo considerando, nel quale — trattandosi di un periodo di transizione — si presentavano contemporaneamente, le une accanto alle altre, le più disparate attitudini di pensiero. Esiste infatti il serio pericolo di costruire in questo modo tesi che finiscono per non mantenere poi le promesse fatte in un primo momento. D'altra parte va riconosciuto che una simile tendenza interpretativa costituisce da qualche tempo, come è noto, un postulato della storiografia intellettuale moderna, ed anzi proprio i lavori di storia della filosofia e di storia dell'arte cui si è finora accennato mostrano, a parte possibili eccezioni, a quali risultati sia in grado di condurre un metodo interpretativo che sia attento ai collegamenti reciproci tra le varie discipline (44). Si potrebbe dire che in questi casi anche gli errori possono risultare poi fruttuosi, sempre che l'impostazione fondamentale del problema sia esatta.

(42) Tale fatto è del tutto disconosciuto nella poetica del tempo: v. già W. Flemming, *Die Auffassung des Menschen im 17. Jahrhundert*, « Deutsche Vierteljahresschrift », 6, 1928, p. 405.

(43) Osservazioni molto interessanti in questo senso sono anzitutto in R. Allers, *Microcosmus. From Anaximandros to Paracelsus*, « Traditio », 2, 1944, p. 319 ss., spec. p. 401 ss.: tali osservazioni appaiono di grande importanza per tutto il nostro studio; v. anche E.M.W. Tillyard, *The Elizabethan World Picture*, New York (Vintage Book), s.d., p. 87 ss.

(44) Cfr. A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburg 1957, p. 25, ma anche F. Braudel, *La longue durée*, « Annales ESC », 13, 1958, p. 725 ss.

Inoltre: estrarre dalla molteplicità delle correnti intellettuali presenti in un determinato contesto storico-ideologico una singola corrente per studiarla più da vicino non significa in alcun modo ignorare le altre. È certo tuttavia che il mettere in risalto una singola forma di pensiero produce troppo facilmente risultati la cui consistenza si rivela alla lunga solo apparente, ed induce inoltre a pensare che le altre componenti ideologiche — si pensi soprattutto alle idee tradizionali o a quelle sviluppatesi in maniera graduale e quasi inavvertitamente — non abbiano svolto alcun ruolo. Questa considerazione — che va tenuta presente in special modo a proposito dei periodi storici segnati da grandi sconvolgimenti politici e culturali, come appunto la prima metà del secolo XVII, — costituisce un'importante avvertenza per la ricerca (45).

Il tentativo di approfondire ulteriormente l'analisi del pensiero politico sorto soprattutto in Francia nel periodo compreso tra il 1600 ed il 1640 comporta tuttavia la necessità di affrontare un altro problema: anche ammettendo infatti la tesi — che anticipa quanto cercheremo di esporre meglio in seguito — secondo cui i pensatori fin qui considerati fossero di regola portatori di idee non conformistiche, ci si deve chiedere tuttavia se costoro giunsero poi realmente ad esprimere pubblicamente il proprio autentico pensiero. Il problema si fa tanto più vivo se si pensa che i conformismi allora dominanti possedevano, contro le idee non conformi, mezzi di difesa che oggi risultano assolutamente inusuali in Occidente (46). Questo fenomeno costringe l'interprete a superare il livello costituito dall'analisi letterale del testo ed a porsi alla ricerca di quanto resta scritto tra le righe. Non può essere chiaramente evitato, a questo punto, il tema della « persecution and the art of writing », che già Leo Strauss ha trattato maniera penetrante (47).

(45) V. anche STAMM, *op. cit.*, p. 393 ss.

(46) Questa è, come è noto, una delle tesi fondamentali di Maxime LEROY, *Descartes, le philosophe au masque*, 2 voll., Paris 1929. Interessante in questo contesto anche R. SPECHT, *Über Descartes' politische Ansichten*, « Der Staat », 3, 1964, p. 281 ss.

(47) L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe Ill., 1952, p. 22 ss. Strauss, grande conoscitore di Hobbes e di Spinoza, si riferisce in modo particolare al XVII secolo. (V. anche la dichiarazione dello stesso Hobbes, riferita da TÖNNIES, *op. cit.*, p. 42). Le tesi di Strauss hanno riscontrato un notevole consenso nel campo della storia della lettera-

Chi è cosciente, insomma, di pensare contro il 'conforme' usa avvalersi, in tempi di forzato conformismo, di determinati artifici al fine di far sì che le proprie idee non si scontrino con troppa facilità — una volta rese pubbliche — con la censura dei conformisti (48). Agli occhi di un tale pensatore, quello della pubblicazione adeguata delle proprie idee diviene un problema ben reale, un problema rispetto al quale si possono incontrare i più interessanti tentativi di soluzione (49). Capita talora infatti

tura: cfr. la recensione di L. Thompson in « Mod. Philol. » 51, 1953-54, p. 208 ss. Strauss è stato per contro criticato da Sabine e Belaval, cui ha replicato, a mio avviso giustamente, in L. Strauss, *What is Political Philosophy?*, Glencoe 1959, p. 221 ss.; cfr. anche Gehlen, *Asyle*, Festschrift H. Bürger-Prinz, Stuttgart 1962, p. 34 s.

(48) Sulla « dissimulazione linguistica » (« sprachliches Doppelleben ») nella letteratura, v. Hocke, *Manierismus in der Literatur*, cit., p. 27 ss. Rimane aperta a tale proposito la questione assai importante di fino a che punto il passaggio dallo stile ciceroniano a quello di Tacito o di Seneca possa essere connesso a questa trasformazione stilistica. È comunque significativo quel che ad es. Justus Lipsius ebbe a dire: che egli scriveva così come dipingeva il pittore Timante, nelle cui opere era contenuto sempre qualcosa che doveva essere capito al di là dell'immagine: cfr. M.W. Croll, *Attic Prose: Lipsius, Montaigne, Bacon*, in *Schelling Anniversary Papers, by his former students*, New York 1923, p. 122. Questo problema è accuratamente trattato da G. Williamson, *The Senecan Amble. A Study in Prose Form from Bacon to Collier*, Chicago 1951. Cfr. anche Boase nella sua introduzione alle *Méditations* di Sponde, cit., p. CXXXIII ss., ed anche F.P. Wilson, *Seventeenth Century Prose*, Berkeley-Los Angeles 1960, p. 67 ssd. È certamente assai interessante la trattazione di M.W. Croll, *The Baroque Style in Prose*, in *Studies in English Philology. A Miscellany in Honor of F. Klaeber*, Minneapolis 1929, p. 427 ss., ma anche quella di R.F. Jones, *Science and Language in England of the Mid-Seventeenth Century. Study in the History of English Thought and Literature from Bacon to Pope*, Stanford 1951, p. 142 ss., in cui si segnala che il movimento anticiceroniano non deve essere in alcun modo confuso con il tardo classicismo. I saggi, divenuti famosi, di Croll si trovano ora riuniti in M.W. Croll, *Style, Rhetoric and Rhythm*, Princeton 1966.

(49) Un esempio particolarmente interessante è dato a questo proposito da John Donne con la pubblicazione dell'opera scritta in difesa del suicidio, « *Biathanatos* » (si utilizza qui la prima ediz., Londra 1644 [?], rist. New York 1930). Il figlio di Donne (John) osservò nella prefazione al libro, che venne posto dapprima in circolazione in pochi esemplari manoscritti, che esisteva « a danger of being utterly lost, and a danger of being utterly found ».

Cfr. G. Williamson, *The Libertine Donne*, in Williamson, *Seventeenth Century Contexts*, London 1960, p. 42 (in cui viene fatto presente che

che l'autore si risolva a lasciare deliberatamente sussistere nei propri testi dei punti lacunosi, attraverso i quali far trasparire il senso ultimo dei suoi pensieri. (È chiaro d'altra parte che un simile punto d'accesso «privilegiato» risulta conoscibile solamente agli autentici conoscitori della materia). Può accadere inoltre che l'autore si mascheri talvolta dietro idee totalmente «ineccepibili», che svolgono allora come una funzione di «materiale di gioco» (50). Il vero censore deve quindi essere sotto ogni profilo un maestro nella sua materia: anch'egli deve saper pensare contemporaneamente su due o su ancor più piani (51). Dal canto suo l'autore — il manierista politico — anche nel caso in cui riesca, seguendo tali avvertimenti, a discutere degli *arcana imperii*, deve tuttavia guardarsi sempre attentamente dal pericolo di rendere pubblici i propri *arcana*.

il «*Thraseas*», scritto da Justus Lipsius in difesa del suicidio, venne distrutto quando era ancora in forma di manoscritto). Analoghe importanti osservazioni furono fatte dallo stesso Donne nelle lettere a Sir Robert Ker e Lord Herbert of Cherbury: cfr. E.M. Simpson, *A Study of the Prose Works of John Donne*, 2a ed., Oxford 1948, p. 160 s., dove si trovano, assieme al testo delle lettere, altre considerazioni della curatrice sul libro di Donne. Sul libro di Donne, ora dettagliatamente S.E. Sprott, *The English Debate on Suicide from Donne to Hume*, La Salle 1961.

(50) V. gli esempi fatti in Lenoble, *op. cit.*, p. 194.

(51) Uno dei più qualificati censori dei teorici che qui stiamo considerando, il padre gesuita François Garasse, lo sapeva fare, come dimostrano le seguenti frasi del suo libro, *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps*, Paris 1624, p. 1007: «La seconde ruse dont ils (*i.e.* i libertini) se servent pour authoriser l'Atheisme, c'est de parler & discourir avec des ambiguitez & sousententes, qui traisnent avec elles leur echappatoires afin que s'ils sont surpris, ils puissent desavouer & dire que c'est malicieusement qu'on l'accuse, que jamais ils n'ont songé à ce qu'on leur veut faire dire, que ce n'a pas esté leur intention, que par malheur ils ne sont pas expliquex assez ouvertement». Su Garasse, v. accanto alle considerazioni generali di Pintard e Lenoble, J. Lecler SJ, *Un adversaire des libertins au début du XVIIe siècle: le P. François Garasse (1585-1631)*, «Études» 209, 1933, p. 53 ss.; H. Brémond, *Autour de l'Humanisme, d'Erasme à Pascal*, Paris 1937, p. 68 ss.; J. Eymard D'Angers, *Sénèque et le stoicisme dans l'oeuvre de François Garasse SJ*, «Révue de l'Univ. d'Ottawa» 24, 1954, p. 288 ss., come pure le *Mémoires de Garasse*, p.p. Ch. Nisard, Paris 1860, con un'introd. dell'editore. Cfr. anche le osservazioni di A. Adam nell'antologia di testi da lui curata: *Les libertins au XVIIe siècle*, Paris 1964, p. 33, con alcuni rilevanti testi di Garasse. V. infine Schneider, *Der Libertin*, cit., p. 176 ss.

L'insieme di queste circostanze — come mostrano ad es. le osservazioni svolte in proposito da Leo Strauss — risulta oggi meglio comprensibile che non un tempo: le esperienze politiche sopravvenute sono valse infatti a rendere più penetrante la considerazione dell'intero problema (52). Ma in questo modo — come lo stesso Strauss ha sottolineato a ragione (53) — diventa assai più arduo l'esercizio della storiografia, dal momento che questo tipo di interpretazione dei testi consente — come è chiaro — facili travisamenti (54). Certo, si tratta di un rischio che va corso, se si vuole che la storiografia non si rassegni ad eludere il problema della « persecution and the art of writing », ormai riconosciuto tra i più significativi (55).

Infine, un'ultima osservazione. Nelle più recenti indagini di storia delle idee, malgrado la dichiarata avversione per le speculazioni di filosofia della storia, si sta confermando la tendenza a definire determinati fenomeni con il termine di « costanti ». È quanto avviene ad esempio negli studi di Hocke a proposito delle costanti « manierismo » e « classicismo » (56) od anche nelle notevoli opere di filosofia del diritto di Hans Welzel (57). Dobbiamo dire che le osservazioni che noi svolgeremo non tendono in alcun modo a valutare in termini di « costanti » un determinato capitolo della storia delle idee politiche, come pure non mirano a stabilire raffronti con il pensiero moderno nel senso di Hocke.

(52) L. Strauss, *op. cit.*, p. 29.

(53) L. Strauss, *ibid.* e ss. V. anche Thompson, *op. cit.*

(54) É qui uno dei motivi della discussione assai intensa avutasi sul « caso Gassendi » tra B. Rochot e R. Pintard: B. Rochot, *Le cas Gassendi*, « Rév. Hist. Litt. », 47, 1947, p. 289 ss.; R. Pintard, *Modernisme, humanisme, libertinage. Petite suite sur le « cas Gassendi »*, ibid., 48, 1948, p. 1 ss. Anche al non specialista sembra evidente che le osservazioni di Pintard possono essere ben difficilmente ribattute. Malgrado ciò Pintard valuta in maniera troppo unilaterale le esigenze del conformismo, trascurando talora i momenti di opposizione ad esso, visibili ad es. nella guerra civile di religione.

(55) Né certo la « storiografia di corte », che esiste in ogni tempo, è in grado di rispondere a tale problema: essa non viene pertanto qui considerata.

(56) V. sopra, p. 6, n. 22.

(57) Così anzitutto in: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, 4a ed., Göttingen 1962 (tr. it., *Diritto naturale e giustizia materiale*, Milano 1965).

Pertanto, qualora compaiano nella nostra ricerca eventuali accenni ad una simile formazione di costanti, va considerato che simili espressioni sono come imposte dalla materia stessa e che la loro capacità di estendersi al pensiero politico moderno (in particolar modo a quel pensiero, tinto di sfumature élitistiche, che si potrebbe definire autoritario) (58) deve essere ancora tutta verificata sulla base dell'oggetto concreto. Non si deve però dimenticare che soltanto per questa via potrà essere raccolto materiale per la fondazione di un'antropologia politica i cui requisiti corrispondano a quelli che ad es. Arnold Gehlen ritiene essenziali ai fini di un'antropologia generale (59).

(58) Di fronte all'attuale confusione concettuale, è necessario richiamare ancora con forza la fondamentale distinzione tra pensiero autoritario e pensiero totalitario. Anticipando quanto diremo meglio in seguito (spec. alle pp. 103 ss.), va qui osservato che il pensiero totalitario deriva dal tentativo di reintrodurre forme di pensiero conformistiche, e dunque non ha alcun rapporto con il cd. pensiero manieristico: anzi, il contrasto con quest'ultimo riguardo al modo di concepire l'uomo è pressoché totale. Un ottimo chiarimento concettuale è dato a questo proposito da H. Buchheim, *Totalitäre Herrschaft, Wesen und Merkmale*, München 1962.

(59) V. in questo senso A. Gehlen, *Anthropologische Forschung*, Hamburg 1961. L'opera fondamentale di Gehlen, *Der Mensch*, è ora apparsa in 11a ediz. (Frankfurt 1977). Un'impostazione di pensiero simile a questa è nel saggio di H. Ryffel, *Der Wertpluralismus unserer Zeit als philosophisches Problem*, « Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie », 42, 1956, p. 305 ss. e 507 ss. Certo, l'opinione in esso sostenuta, che il pluralismo dei valori costituisca un fenomeno ancora inattuato nella storia, potrebbe difficilmente essere verificata.

II.

la situazione complessiva sul piano politico e culturale - i principali teorici

1. Il quadro storico-politico in cui si situano le idee che dobbiamo considerare può essere qui descritto brevemente (1). In Francia le guerre civili di religione, che avevano gettato il paese nel caos, terminarono nel 1598 con l'editto di Nantes. Il tentativo di una rinascita pacifica ed ordinata subì tuttavia ben presto una brusca interruzione, nel 1610, coll'assassinio di Enrico IV. Durante il periodo della reggenza il paese restò nuovamente senza una guida, mentre i «favoriti» che giunsero al potere — in gran parte di origine italiana — mostrarono di non voler distinguere tra la loro persona e lo Stato. La nobiltà cercò di riguadagnare le posizioni perdute, aggiungendo il proprio sforzo per la conquista di una maggiore influenza politica a quello degli ugonotti. Ma anche la Chiesa cattolica riprese con grande energia la lotta per rafforzare l'antico potere. L'unità dello Stato e la pace interna, che erano state prima raggiunte, tornarono così di nuovo ad essere poste in pericolo.

Dopo una guerra interna combattuta per molti anni e su più fronti, Richelieu riuscì con grande abilità e fatica a riconsolidare lo Stato, servendosi in ogni campo dei più incisivi strumenti di esercizio del potere. Le idee politiche contrarie a Richelieu erano le dottrine che alla luce della moderna idea di Stato dovevano ormai essere qualificate come tradizionalistiche: così le

(1) È possibile qui rinviare ad opere storiografiche ormai classiche; si ricordi particolarmente: V.L. Tapié, *La France de Louis XIII et de Richelieu*, Paris 1952; R. Von Albertini, *op. cit.*, *passim*; St. Skalweit, *Richelieus Staatsidee*, «Gesch. in Wiss. u. Unterr.», 7, 1951, p. 719 ss.; infine le importanti trattazioni di E. Thuau, *Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Paris 1966, e di W.F. Church, *Richelieu and Reason of State*, Princeton 1972.

dottrine dei cattolici, degli ugonotti e della nobiltà anti-assolutista, — alleati come si vede assai eterogenei ed espressione di partiti politici che erano stati i veri sconfitti usciti dalle guerre civili di religione del XVI secolo. Un supporto ideologico Richelieu lo poté rinvenire soltanto in una fazione inizialmente piuttosto ristretta: quella dei sostenitori della moderna concezione dello Stato, naturali avversari delle dottrine tradizionalistiche. Va detto comunque che tale supporto Richelieu non si limitò a ricercarlo, ma gli fu anche offerto spontaneamente.

2. Se si affronta poi più da vicino il problema di quale gruppo sociale si fosse fatto portatore delle idee politiche in questione, constatiamo allora che si trattava di pochi circoli ben definiti: il numero di questi era scarsamente consistente, così come pure esiguo era stato il numero dei circoli che nel XVI secolo avevano sostenuto la moderna idea di Stato (2). Tali « cercles » si possono incontrare anche dopo il 1600, sempre prevalentemente a Parigi (3). Essi erano rigidamente chiusi verso l'esterno, in modo da risultare tanto più forti al proprio interno; chi voleva prender parte attiva alla vita culturale doveva appartenere ad un simile circolo o, comunque, mantenere con esso uno stretto contatto. Costituisce ancor oggi motivo di meraviglia constatare quanto fosse profondo il legame che univa allora gli spiriti più insigni. Ciò non significa affatto che in quei circoli fosse sostenuto *un solo* punto di vista, poiché al contrario in essi si poteva assistere ad una notevole varietà di idee: vi si incontravano infatti tanto i cosiddetti liberi pensatori quanto i credenti (o almeno coloro che si ritenevano tali). Eppure su un punto tutti costoro convergevano: nella comune posizione critica nei confronti del 'tramandato' e nell'atteggiamento di apertura — se non addirit-

(2) R. Schnur, *op. cit.*, p. 26 ss.

(3) V. tra la numerose opere esistenti, oltre a quelle di Pintard e Lenoble già citate, G. Hess, *Pierre Gassend*, Jena und Leipzig 1939, p. 6 ss.; H. Brown, *Scientific Organizations in 17th Century France (1620-1680)*, Baltimore 1934; J. Uri, *Un cercle savant au XVIIe siècle: François Guyet (1575-1655)*, Paris 1886; M. Ornstein, *The Rôle of Scientific Societies in the 17th Century*, New York 1913; J.S. Spink, *French Free-Thought form Gassendi to Voltaire*, cit., p. 13 s.; A. Adam, *Histoire de la littérature française au XVIIe siècle*, vol. I, Paris 1948, p. 287 ss.; A.M. Boase, *The Fortunes of Montaigne*, London 1935, p. 227 ss.

tura di avidità — che li spingeva verso ciò che appariva nuovo. Così, il diritto di appartenenza ad un simile circolo poteva essere perduto non tanto per aver espresso un punto di vista troppo audace, quanto per non aver saputo proteggere il circolo « dall'esterno », dagli attacchi dei conformisti di ogni genere (4). Poiché l'ambiente di questi « cercles » era chiaramente assai lontano da quello delle università, il cosiddetto spirito moderno riuscì a svilupparsi soltanto a contatto con le scuole di tipo superiore (5): anche questo può essere considerato un aspetto non conformistico. Si deve inoltre notare come esistessero ancora scarsi contatti con i luoghi di ritrovo mondano che sorgevano allora rapidamente, e come il ruolo attribuito alle donne all'interno di questi circoli fosse marginale e tale comunque da non investire le questioni di importanza complessiva maggiore (6).

Il circolo che ai nostri fini appare più significativo è il « cercle » dei fratelli Dupuy, l'« Academie putéane » (7). I fratelli Pierre e Jacques Dupuy erano figli di un consigliere parlamentare di Parigi, personaggio che abbiamo già visto sul finire del secolo XVI, amico di Justus Lipsius e dello Scaliger (8). Pierre Dupuy era invece uno dei grandi Gallicani del XVII secolo (9).

(4) Su ciò cfr. soprattutto PINTARD, *op. cit.*

(5) Come si esprimeva maliziosamente Hobbes, egli stesso non già docente universitario, bensì educatore di principi: « ... professores omnes ambitione tument » (cit. da TÖNNIES, *op. cit.*, p. 23).

(6) V. i rinvii in HESS, *op. cit.*, p. 21, n. 9. Si ricordi che contemporanei come il poeta Thomas Carew definivano la « metaphysical poetry » come « virile »: così nell'elegia (1633) per la morte di John Donne, dove si parla di « mine of rich and pregnant phansy » e di « line of masculine expression » (cit. in *The metaphysical Poets*, ed. H. GARDNER (Penguin Books), 1961, p. 142). V. su ciò anche l'introduzione di H. GARDNER alla propria antologia (p. 18), nonché G. WILLIAMSON, *Strong Lines*, in WILLIAMSON, *Seventeenth Century Contexts*, cit., p. 120 ss. Cfr. infine A. ALVAREZ, *The School of Donne*, London 1961, che a p. 31 cita una frase di Benlowe: « The masculine and refined pleasures of the understanding transcend the feminine and sensual of the eye ». V. anche a p. 123 ss. Questo atteggiamento si contrappone in Francia ad una corrente che si espande rapidamente nel periodo: cfr. ora su ciò I. MACLEAN, *Woman Triumphant. Feminism in French Literature 1610-1652*, Oxford 1977. Di questo libro sono importanti per il nostro circolo le pp. 97 ss., che riguardano La Mothe Le Vayer.

(7) V. la letteratura citata poco sopra alla nota 3.

(8) Cfr. SCHNUR, *op. cit.*, p. 29, e PINTARD, *op. cit.*, p. 92.

(9) *Preuves des libertez de l'Eglise Gallicane*, Paris 1639.

Nella famosa biblioteca di un loro congiunto, l'insigne giurista e storico Jacques-Auguste de Thou, i fratelli Dupuy raccolsero ottorno a sé una cerchia di studiosi di notevole valore. Risulta chiaro, da questo particolare, il legame che univa questo « cercle » all'importante circolo parigino della seconda metà del secolo XVI (10), circolo che era solito riunirsi nel medesimo luogo attorno a de Thou, esercitando un grande influsso sulla cultura del suo tempo (11). Fu in quel luogo che si incontrarono in seguito più o meno regolarmente personaggi come Mersenne, Gassendi, Peiresc, Guez de Balzac, La Mothe Le Vayer e Naudé; tra coloro invece che presero parte a questo circolo nella veste di ospiti vi fu tra gli altri Grozio, Hobbes (12), Descartes, Sorbière (13), Huet e Bossuet, ma anche Galilei e Campanella (14): tutte quan-

(10) Si noti a questo proposito che non vi è (ancora?) alcuna prova dell'esistenza di un rapporto tra John Donne e questo circolo. Donne conosceva assai bene negli anni 1611-1612 i problemi politici francesi: cfr. R.C. BALD, *Donne and the Drurys*, Cambridge 1959, p. 85 ss. Donne dovette in quel periodo essere in contatto con il grande giurista ed avversario dei gesuiti Louis Servin (cfr. SCHNUR, *op. cit.*, pp. 35-36, n. 46), come fanno capire le sue lettere, sulle quali v. E. GOSSE, *The Life and Letters of John Donne*, vol. I, London 1899, p. 287 ss. Va anche aggiunto che lo scritto di Donne contro i gesuiti « *Ignatius his Conclave* » utilizzò come modello la famosa « *satyre ménippée* »: in questo senso CH.M. COFFIN, *John Donne and the New Philosophy*, rist. New York 1958, p. 195 ss. Donne stesso era un giurista ben istruito. L'importanza di Donne negli Inns of Court, cui prese parte, è stata accuratamente mostrata da R. ELLRODT, *L'inspiration personnelle et l'esprit du temps chez les poètes metaphysiques anglais*, vol. 3, Paris 1960, p. 13 ss.

(11) V. per es. SCHNUR, *op. cit.*, p. 28 ss. Sulle « élites », ora in generale G. HUPPERT, *Les bourgeois gentilhommes. An Essay on the Definitions of Elites in Renaissance France*, Chicago 1977.

(12) Il legame di Hobbes con questo circolo viene giudicato da TÖNNIES, *op. cit.*, p. 15, di primaria importanza per il proprio sviluppo filosofico, così come del resto la conoscenza di Galilei in Italia (*op. cit.*, p. 16). I legami parigini furono approfonditi quando Hobbes venne a vivere a Parigi dal 1640 al 1651. Fu Sir Kenelm Digby a fargli attirare l'attenzione sul *Discours* di Descartes: cfr. J.F. FULTON, *Sir Kenelm Digby*, New York 1937, p. 51 ss.

(13) Sorbière contribuì in maniera decisiva a diffondere l'opera di Thomas Hobbes in Francia. Su di lui v. PINTARD, *op. cit.*, pp. 552 ss., con ulteriori rinvii.

(14) Sul legame di Campanella con questo circolo, cfr. J. KVA ALA, *Thomas Campanella, als ein Reformer der ausgehenden Renaissance*, Berlin 1909, p. 120 ss.; BLANCHET, *Campanella*, Paris 1920, p. 58 ss. e p. 534

te personalità che — come si può facilmente riconoscere — erano alla guida della vita culturale del tempo. Tramite il consigliere parlamentare Peiresc, che du Vair aveva condotto con sé a Parigi da Aix, dove rivestiva la carica di Presidente del parlamento della Provenza (15), si ebbe un collegamento con il padre gesuita Athanasius Kircher, una delle figure più interessanti, come ha modo di rilevare Hocke, della vita culturale del XVII secolo: un personaggio la cui importanza non è stata ancora del tutto messa in luce (16).

In questo circolo non vi era problema che non potesse essere discusso e, d'altra parte, non esisteva studioso europeo con ambizioni di prestigio che non tenesse in estrema considerazione il fatto di essere in contatto almeno epistolare con il circolo (17). Numerosi personaggi, che furono successivamente tra gli studiosi più importanti d'Europa, vollero trascorrere là — nella speranza

ss. Fu Naudé a provocare questo legame: cfr. PINTARD, *op. cit.*, p. 254 ss. Su Campanella, con ulteriori rinvii, v. M. D'ADDIO, *Il pensiero politico di Gaspare Scioppio e il machiavellismo del Seicento*, Milano 1962, p. 358 ss., ed ora G. BOCK, *Thomas Campanella. Politisches Interesse und philosophische Spekulation*, Tübingen 1974 (su cui R. SPECHT in « Der Staat », 16, 1977, p. 568 ss.).

(15) Su di lui: P. HUMBERT, *Un amateur: Peiresc (1580-1637)*, Paris 1933; G. CAHEN-SALVADOR, *Un grand humaniste: Peiresc (1580-1637)*, Paris 1951. Di Peiresc, come pure dei fratelli Dupuy, si conosce un vivace scambio di lettere con P.P. Rubens, con il quale egli non si intratteneva soltanto sui temi dell'antichità, ma anche sulla politica del tempo: cfr. *Die Briefe des P.P. Rubens*, tr. ted. di O. Zoff, Wien 1918. Su questa tematica segnaliamo ora un eccellente lavoro, la cui rilevanza per la politica non è lasciata intravvedere dal titolo: M. WARNKE, *Kommentare zu Rubens*, Berlin 1965. (Meno ricco di aperture: C.V. WEDGWOOD, *The Political Career of Peter Paul Rubens*, London 1975). Peiresc fu pure in contatto con Henri de Sponde, vescovo di Pamier, fratello del poeta Jean de Sponde: cfr. le lettere di De Sponde a Peiresc, in « Rev. de Gasc. », 24, 1883, p. 473 ss. Su Henri de Sponde v. J. DE LAHONDÈS, *ibid.*, p. 397 ss.

(16) Su Kircher cfr. i due libri di HOCKE, *passim*. Kircher stesso informa della propria amicizia con Peiresc nell'autobiografia (tradotta dal latino): Fulda, 1901, p. 31 ss. Il rapporto di Leibniz con Kircher è trattato in P. FRIEDLÄNDER, *Athanasius Kircher und Leibniz. Ein Beitrag zur Geschichte der Polyhistorie im XVII. Jahrhundert*, Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia (serie III), rendiconti, XIII, a.a. 1937-1938, p. 229 ss.

(17) V. soprattutto la *Correspondance du P. Marin Mersenne, religieux minime*: pubblicati finora 12 volumi, l'ultimo dei quali Paris 1972.

di entrare un giorno nel circolo dei « sapienti » (18) — gli anni del proprio apprendistato intellettuale. Il circolo dei Dupuy costituì dunque per lungo tempo qualcosa come il centro culturale d'Europa, un luogo dotato di indiscutibile forza irradiante. Fu in questo contesto che il padre minimo Mersenne venne definito a ragione il « segretario dell'Europa dotta » (19).

Soffermandoci poi sul fenomeno del mutamento intervenuto nella composizione sociale e professionale degli appartenenti a tali circoli notiamo che se nel secolo XVI prevalevano senz'altro i giuristi (20), ora invece l'influenza di questi sulla vita culturale era venuta diminuendo: il grande giurista parigino Cardin Le Bret, che aveva pubblicato nel 1632 l'importante libro *De la Souveraineté*, non apparteneva ad esempio a nessuno di questi circoli (21). Peiresc era sì giudice del parlamento di Aix ed anche abate, ma queste attività non erano per lui le principali; anche La Mothe Le Vayer era giurista, ma non esercitava la propria professione. I giuristi erano diventati insomma già in quest'epoca una categoria professionale ampiamente a sé stante. Ciò doveva determinare notevoli conseguenze per il pensiero politico.

Nei « cercles » possiamo trovare, accanto ad ecclesiastici come Mersenne e Gassendi, un numero assai grande di persone definibili come 'intellettuali' nel senso moderno della parola: educa-

(18) Così il giovane Andreas GRYPHIUS, che assieme ad altri poeti della Slesia (C. von LOHENSTEIN ecc.) considerati da HOCKE come manieristi, era in contatto con il circolo: cfr. H. HILDEBRANDT, *Die Staatsauffassung der schlesischen Barockdramaticker im Rahmen ihrer Zeit*, Rostock 1939, p. 14 ss. Va pure segnalato, a questo proposito, a quali interessanti risultati storico-letterari possa pervenire un romanista trattando tali temi: v. D. NÖRR, *Papinian und Gryphius. Zum Nachleben Papinians*, « Savigny-Zeitschrift », Rom. Abt. 83, 1966, p. 308 ss. Il fatto che questo eccellente saggio sia stato finora a mala pena considerato da parte dei non giuristi non testimonia certamente a favore della loro apertura verso il lavoro interdisciplinare.

(19) LENOBLE, *op. cit.*, p. 581 ss.

(20) Cfr. SCHNUR, *op. cit.*, p. 26 ss. Sarebbe necessario replicare a W.J. BOUWSMA, *Lawyers and Early Modern Culture*, « Am. Hist. Rev. », 78, 1973, p. 308, il quale ritiene che i principali teorici libertini del primo XVII secolo erano stati giuristi, anche perché l'autore non prova sufficientemente la sua tesi.

(21) Su LE BRET, cfr. soprattutto G. PICOT, *Cardin Le Bret (1558-1655) et la doctrine de la souveraineté*, Paris 1948, passim, nonché V.I. COMPARATO, *Cardin Le Bret. « Royauté » e « Ordre » nel pensiero di un consigliere del '600*, Firenze 1969.

tori di prìncipi come La Mothe Le Vayer e Hobbes (entrambi ebbero presso di sé un discepolo che sarebbe diventato più tardi re), bibliotecari come Naudé, che aveva studiato medicina e che guidò successivamente le biblioteche dei cardinali Bagni, Barberini, Richelieu, Mazarino e della regina Cristina di Svezia (22). Infine 'liberi' scrittori, vale a dire persone che scrivevano occasionalmente per incarico politico come Guez de Balzac: « autour de la plume de Richelieu » (23). (Si potrebbe usare per tutti costoro l'espressione « letterati » (24) se oggi questo termine non avesse un senso peggiorativo). Era presente anche un certo numero di studiosi di medicina (25). Insomma: professioni « classiche » — vale a dire professioni che fossero in quel tempo ai vertici della considerazione sociale — là non erano rappresentate: di nuovo osserviamo qui un tratto non conformistico.

3. Possiamo ora delineare in maniera schematica il quadro culturale complessivo in cui si situa il pensiero qui analizzato (26).

L'immagine unitaria del mondo che era propria del medioevo, consistente in un tutto concluso in se stesso ed ordinato se-

(22) Sul « centro francese » a Stoccolma, v. PINTARD, *op. cit.*, p. 389 ss. I « cercles » parigini venivano con ciò come spostati, assieme alla loro forza d'attrazione. Tale fenomeno era importante anche ai fini dello sviluppo del neostoicismo in Svezia: cfr. G. OESTREICH, in « Historische Zeitschrift », 181, 1956, p. 72 ss. Su Naudè, cfr. in generale CHR. BISSEL, *Die Bibliographia politica des Gabriel Naudè*, Erlangen 1966.

(23) Secondo il titolo del libro di M. DELOCHE, *Autour de la plume du Cardinal Richelieu*, Paris 1920, che tratta degli autori che scrivevano alle dipendenze di Richelieu. Su questo tema cfr. ora, accanto a THUAU, *op. cit.*, e CHURCH, *op. cit.*, soprattutto F.E. SUTCLIFFE, *Guez de Balzac et son temps- Littérature et politique*, Paris 1959.

(24) Cfr. anche TÖNNIES, *op. cit.*, p. 70, il quale parla di un tipo di « letterato moderno nel senso migliore ».

(25) Sul ruolo svolto dai medici, cfr. PINTARD, *op. cit.*, p. 79 ss.

(26) Sono citate qui di seguito, dalla vastissima letteratura esistente, le opere più frequentemente al centro dell'attenzione: A. KOYRÉ, *From the Closed World to the Infinite Universe*, New York 1958 (Harper Torchbook); B. WILLEY, *The Seventeenth Century Background*, (Peregrine Book), 1962; M.H. NICOLSON, *The Breaking of the Circle. Studies on the effect of the « New Science » upon Seventeenth-Century Poetry*, 2a ed., New York 1960; V. HARRIS, *All Coherence Gone*, Chicago 1949; H. BAKER, *The Wars of Truth. Studies in the Decay of Christian Humanism in the earlier Seventeenth Century*, Cambridge Mass. 1952; G. DE REYNOLD, *Synthèse du XVIIe siècle. France classique et Europe baroque*, Paris 1962;

condo schemi gerarchici, venne dapprima posta in discussione in singoli punti, quindi generalmente dissolta. Comunque si voglia valutare — approfondendo l'indagine — questa unitarietà, si deve riconoscere però che essa continuava ad essere percepita in quanto tale anche da parte di molti uomini del secolo XVII che ne avvertivano l'esigenza e contemporaneamente ne lamentavano la perdita (27). In generale, di una simile disgregazione dell'immagine del mondo possiamo comunque propriamente parlare solo a partire dal 1500 circa.

a) Se dunque la scissione dell'unità religiosa verificatasi all'inizio del secolo XVI provocò da un lato il sorgere di numerose concezioni del mondo di tipo ancora esclusivo e totalizzante, essa produsse dall'altro — con l'allentamento dell'unità religiosa — anche un forte senso di insicurezza nei membri della cristianità. La guerra civile di religione scosse in altre parole la fiducia nella forza coesiva e pacificatrice propria dell'unico Cristianesimo, e molti uomini presero a ricercare una nuova concezione fondamentale dell'uomo, da sostituire a quella cristiana (28).

b) Il Rinascimento riuscì non solo a modificare le concezioni cristiane del mondo, come avvenne per esempio nel tentativo neostoico di stabilire un rapporto tra Cristianesimo e mondo antico, ma giunse addirittura a far emergere indirizzi di pensiero dichiaratamente indifferenti al fenomeno religioso. È significativa in questo senso la riesumazione di antiche correnti di pensiero certamente non « classiche », interpretabili generalmente come anti-aristoteliche. Si trattava spesso di dottrine che già nell'antichità avevano presupposto il tramonto del c.d. classicismo, potendo perciò essere considerate come non conformistiche nel senso più ampio del termine (29).

inoltre H.C. WHITE, *The metaphysical Poets*, New York 1962, p. 37 ss., e W. PHILIPP, *Das Bild der Menschheit im 17. Jahrhundert des Barock*, « Studium Generale », 14, 1961, p. 721 ss.

(27) V. ALLERS, *op. cit.*

(28) Cfr. SCHNUR, *op. cit.*, con ulteriori rinvii.

(29) V. ad es. i lavori di BUSSON, già citati alla nota 18 di p. 6, e J. RIBNER, *Jacobean Tragedy. The Quest for Moral Order*, London 1962, p. 6 ss. Va ricercata qui anche la ragione della preferenza per autori dell'antichità come Marziale. V. inoltre D.R. KELLEY, *Foundations of Modern Historical Scholarship. Language, Law and History in the French Renaissance*, New York 1970. Su Bodin v. specialmente i contributi sul tema di

c) L'allargarsi dell'orizzonte geografico in seguito alle grandi scoperte ed alla colonializzazione portò alla conoscenza di numerose culture diverse, che venivano sempre meno ritenute « barbare ». Con ciò l'uomo europeo vedeva farsi del tutto incerto il carattere unico e veritiero (vale a dire: esclusivo) della propria visione del mondo. Era questo tra l'altro un motivo determinante della tendenza alla secolarizzazione del concetto di storia (30).

d) Anche lo sviluppo delle scienze naturali contribuì a far cadere l'antica concezione del mondo, accentuando la separazione tra « natura » e « spirito ». Il carattere in sé concluso dell'immagine del mondo, che contraddistingueva le rappresentazioni tradizionali, venne dissolto coll'introduzione del concetto di infinito, mentre più in generale le scoperte della scienza naturale dimostravano la falsità delle antiche immagini della natura (31). Benché le vere e proprie scienze naturali dovessero fiorire pienamente soltanto più tardi, con il XVII secolo, e diversi studiosi di filosofia naturale intendessero ancora mantener saldo il principio dell'unità del mondo (intesa per lo più in senso « magico ») (32), va detto tuttavia che il modo di pensare tradizionale risultò profondamente scosso fin nelle sue fondamenta.

Il dubbio fondamentale sull'unitarietà del complesso delle rappresentazioni tramandate doveva inevitabilmente condurre molti uomini a dubitare sui comportamenti tradizionali o addirittura ad abbandonarli. Questo fenomeno si accompagnò tra l'altro ad una larga diffusione di forme di pensiero scettiche e persino di influenze cabalistiche, mentre negli strati inferiori della popola-

COTRONEO, FREUND e KELLEY in H. DENZER (ed.), *Jean Bodin, op. cit.*, p. 87 ss.; J.H. FRANKLIN, *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History*, New York 1963, nonché W.H. GREENLEAF, *Order, Empiricism and Politics. Two Traditions of English Political Thought 1500-1700*, London 1964, p. 125 ss.

(30) Su ciò v. ora A. KLEMPT, *Die Säkularisierung der universal-historischen Auffassung. Zum Wandel des Geschichtsdenkens im 16. und 17. Jahrhundert*, Göttingen 1961. V. anche F.S. FUSSNER, *The Historical Revolution. English Historical Writing and Thought 1580-1640*, London 1962.

(31) V. su ciò anzitutto KOYRÉ, *op. cit.*

(32) È quanto sottolinea particolarmente KOYRÉ, *op. cit.*, specialmente per quel che riguarda Gassendi nell'opera collettiva: *Pierre Gassendi (1592-1655). Sa vie et son oeuvre*, Paris 1955, p. 59 ss., e (quasi immutato) in: *Actes du Congrès du Tricentenaire de Pierre Gassendi*, Digne 1957, p. 173 ss.

zione prendeva piede la credenza nella stregoneria, ecc. (33). Tali atteggiamenti ebbero ripercussioni nel campo della filosofia ed anche in quello della poetica (34), dove il sentimento della paura del mondo si faceva sempre più insistente (35). Accadeva che la disgregazione delle forme della convivenza sociale, nel riflettersi nell'interiorità degli uomini, suggerisse loro la sensazione di un mondo falso. Una tale sensibilità avrebbe costituito un terreno fertile per il manierismo.

4. Restano ancora da formulare alcune osservazioni sull'uso del termine « manierismo » (36). Come è noto, da decenni si cerca di elaborare il concetto di manierismo intendendolo come una forma estetica autonoma vicina (ovvero, cronologicamente, ante-

(33) Su cui, cfr. ultimamente l'accurata indagine di R. SCHENDA, *Die französische Prodigienliteratur in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, München 1961, recensita da G. ROELLENBLECK in « Rom. Forsch. », 74, 1962, p. 210 ss. Cfr. anche R. MANDROU, *Introduction à la France moderne. Essai de psychologie historique 1500-1640*, Paris 1961, p. 320 ss.

(34) V. tra gli altri CH. M. COFFIN, *John Donne and the new Philosophy*, cit., e M.L. WILEY, *The Subtle Knot, Creative Scepticism in Seventeenth-Century England*, London 1952.

(35) A proposito di Donne G. WILLIAMSON parla di « metaphysical shudder », e ciò precisamente nel saggio « Mutability, Decay and Jacobean Melancholy », contenuto in WILLIAMSON, *Seventeenth-Century Contexts*, cit., p. 9 ss.

(36) Recenti rassegne critiche in H. HATZFELD, *Use and Misure of « Baroque » as a Critical Term in Literary History*, « Univ. of Toronto Quart. », 31, 1961-62, p. 180 ss.; M. RAYMOND, *Le baroque littéraire français (état de la question)*, « Studi francesi », 1961, p. 23 ss.; nonché i contributi presentati in *Manierismo, barocco, rococò*, cit., passim.

Nel frattempo la discussione su concetti come « manierismo » e « barocco » è tanto cresciuta da rendersi quasi non più dominabile. La segnalazione dei seguenti lavori deve quindi essere considerata semplicemente a titolo indicativo: saggi di BOASE, SAYCE e ROUSSET in « *Actes du IIIe Congrès de l'Association Internationale de Littérature comparée* », 's-Gravenhage 1962; R.E. WOLF, *Renaissance, Mannerism, Baroque: Three Styles, three Periods*, in *Le « Baroque » musical*, Liège 1964, p. 35 ss.; i saggi di TAPIÈ, ROUSSET e DE MOURGUES, con introd. di SIMONE in *Trois conférences sur le baroque français*, suppl. al n. 21 di « Studi francesi », 7, 1963; J. WEBBER, *Contrary Music. The Prose Style of John Donne*, Madison 1963, p. 29 ss.; A. HAUSER, *Der Manierismus*, München 1964; D. FREY, *Manierismus als europäische Stilerscheinung. Studien zur Kunst des 16. und 17. Jahrhunderts*, Stuttgart 1964; C. DUMONT, *Le maniérisme (état de la question)*, « Bibl. Hum. Renaiss. », 28, 1966, p. 439 ss.; l'intero fascicolo 1 dell'anno

riore) a quella del barocco (37). I tentativi si sono verificati soprattutto nel campo della storia dell'arte figurativa, da dove si sono estesi in seguito anche al campo letterario. Si volevano fissare dei contorni più precisi al concetto di « barocco », che veniva inteso ora in connessione con il concetto di manierismo, ora autonomamente rispetto ad esso (38). Veniva ad esempio operata una distinzione tra barocco ed alto-barocco, al fine di poter meglio caratterizzare un tardo-barocco; si era giunti inoltre addirittura ad abbandonare il concetto di barocco, sostituendolo con quello di « préclassicisme » (39). Nel complesso va comunque detto che questa discussione non portò ad una chiara formulazione concettuale.

Ora, malgrado ciò, non va trascurato il fatto che una tale discussione è stata apportatrice di contributi straordinariamente vasti, particolarmente sul periodo in esame, e che essa è dunque meritevole di attenta considerazione anche a prescindere dalla sua utilità immediata ai fini della nostra indagine. L'insieme di tali conoscenze ha indubbiamente arricchito in maniera notevole il quadro generale del periodo che va dal 1520 al 1650 circa, ed

1967 della rivista « Colloquia Germanica »; J. SHEARMAN, *Mannerism*, 1967 (Penguin); F. SIMONE, *Umanesimo, Rinascimento, Barocco in Francia*, Milano 1968, p. 267 ss.; *La poésie française et le maniérisme 1546-1610. Textes choisis et présentés* par M. RAYMOND, Genf 1971 (con una lunga introduz.); *Renaissance, Maniérisme, Baroque. Actes du XIe Stage International de Tours*, Paris 1972; F.J. WARNKE, *Versions of Baroque. European Literatur in the Seventeenth Century*, New Haven 1972; H. HATZFELD, *Estudios sobre el Barroco*, 3a ed. aum., Madrid 1973; M. ROSTON, *The Soul of Wit. A Study of John Donne*, Oxford 1974, p. 21 ss.; W. DROST, *Strukturen des Manierismus in Literatur und bildender Kunst. Eine Studie zu den Trauerspielen Vincenzo Giustis (1534-1619)*, Heidelberg 1977.

Sia anche ricordato M. PRAZ, *Mnemosyne. The Parallel between Literature and the Visual Arts*, London 1970.

Molti saggi di rilievo nella discussione internazionale sono ora riuniti in W. BARNER, *Der literarische Barockbegriff*, Darmstadt 1975. Altri rinvii su questa tematica nella letteratura dell'Europa orientale e sud-orientale sono dati nell'Appendice.

(37) Accanto a HOCKE, STAMM e SYPHER, v. recentemente G. WEISE, *Manierismo e letteratura*, « Riv. lett. mod. comp. », 13, 1960, p. 5 ss.

(38) Cfr. DE MOURGUES, *op. cit.*; WARNKE, *op. cit.*; BRAY, *op. cit.*; ROUSSET, *op. cit.*; BOASE, *op. cit.* Cfr. anche la raccolta di saggi curata da M. PRAZ, *The Flaming Heart*, Garden City 1958.

(39) Vedi J. TORTEL (a cura), *Le préclassicisme française*, Paris 1952.

ha creato importanti spunti di ricerca anche nel campo della storia del pensiero politico.

Non ci si può quindi sottrarre alla necessità di delineare i *tratti caratteristici* di quel tempo, così come del resto va fatto a proposito di ogni altro periodo storico: non si tratta tuttavia in alcun modo di procedere alla *definizione di un'epoca*, nel senso che è ormai attribuito a tale espressione (40). Occorre osservare inoltre che questo importantissimo periodo storico viene concordemente indicato come un periodo di transizione, nel quale si manifesta un fitto intreccio di correnti di pensiero. Questa osservazione può valere come punto di partenza per l'analisi di una delle principali correnti di pensiero di quel periodo. È forse opportuno far partire la trattazione dagli sviluppi più maturi di tale corrente.

Nessun dubbio può esservi sul fatto che il periodo classico inizi storicamente, tanto in Francia quanto in Inghilterra, nella seconda metà del secolo XVII. In tale periodo subentra una fase di stabilizzazione, che caratterizza gradualmente il pensiero in senso unitario. Al margine degli eventi storici si produce però qualcosa di profondamente anomalo: invece di definire semplicemente «manierismo» o «barocco» il periodo che precede il classicismo, preferiamo chiamare «manierismo» quella situazione storica in cui prendono a manifestarsi i caratteri della provvisorietà e dell'instabilità, riservando i termini di «barocco» o «tentativo di un ordine manieristico» per designare il momento finale di questa situazione storica. In tutto questo periodo non poteva chiaramente essere ravvisata alcuna stabilizzazione, essendo piuttosto l'«instabilità» il tratto dominante. L'analisi delle forme e dei modi in cui tale instabilità si esprimeva possiede d'altra parte, ai fini della nostra analisi, un'importanza solo secondaria. Esiste infatti una grande varietà di modi espressivi dell'«instabilità» ed un'indagine di carattere complessivo, forzatamente sintetica, non si può certamente addentrare in questa intricata fenomenologia. (Va inoltre osservato che non sempre l'uso di simili forme espressive sta a connotare qualcosa di realmente «manieristico» o di «barocco»). Il senso dell'instabilità dovrebbe comunque testimoniare il tramonto ormai avvenuto di una precedente immagine del mondo, e motivare altresì il tentativo uma-

(40) Cfr. le tesi di HUBATSCH (nota 43) [N.d.T.].

no di adattarsi intanto alla contingenza, nell'impossibilità di riconoscere una nuova concezione del mondo. A questo proposito sarebbe importante richiamare, da un punto di vista storico, quei caratteri della disgregazione del mondo tradizionale che abbiamo già sopra brevemente descritto. Alla luce di essi potremmo definire « manierismo » quel tempo di pensiero che si trova collocato in questa situazione precaria, sospeso a mezz'aria tra due visioni « stabili » del mondo: più oltre descriveremo questo fenomeno nei particolari (41). Naturalmente, va tenuto presente come all'interno di un simile momento di transizione siano anche rilevabili varie differenze e sfumature, che non vanno certo trascurate riunendo i dati semplicemente in base alla loro appartenenza al medesimo contesto geografico o temporale. Occorre infine osservare come, sul finire di tale periodo, il tentativo di tornare alla « stabilità » si fosse manifestato anzitutto nella ricerca di un minimo di coesione sociale, ovvero nell'ipotesi di una c.d. « armonia dell'irregolare » (42). Era tornata persino a farsi possibile l'idea di riprendere a costruire sulle antiche fondamenta la stabilità desiderata, benché un simile regresso apparisse ormai ai più inattuabile. La considerazione di come tra gli elementi del tardo classicismo vi fosse certamente anche il tentativo di tornare alla stabilità non può essere tuttavia qui da noi ulteriormente svolta. Ciò che per noi conta è infatti soltanto la descrizione di un capitolo particolare di quel periodo storico — profondamente segnato dal carattere dell'instabilità — che viene definito col termine di « manierismo ».

Quanto sopra vale soprattutto per il pensiero politico. Le cose stanno diversamente se ci si riferisce alla prassi politica ed alle istituzioni concrete. A proposito della storia costituzionale (*Verfassungsgeschichte*), occorre infatti usare con estrema precauzione definizioni come quelle di « manierismo » o « barocco » poiché non toccano i punti essenziali del problema (43). Le forme po-

(41) V. oltre, p. 35, ss. Su questa situazione di transizione, osservazioni interessanti in ROSTON, *The Soul of Wit*, cit., p. 102 ss.

(42) V. oltre, p. 85 ss.

(43) Cfr. W. HUBATSCH, « *Barock* » *als Epochenbezeichnung*, in « Archiv für Kulturgesch. », 40, 1958, p. 122 ss. Non possiamo tuttavia convenire con l'ampia critica svolta da Hubatsch: in essa non si distingue ad es. a sufficienza tra storia del pensiero politico e storia costituzionale (*Verfassungsgeschichte*). Inoltre la discussione sulla storia intellettuale (*Gei-*

litico-istituzionali sono evidentemente molto meno influenzate dai fenomeni finora osservati di quanto non lo siano le forme del pensiero politico. Si può dire anzi che il crollo di una concezione universalistica non si estende sempre e immancabilmente alle forme politico-istituzionali. Naturalmente quando si giunge alla guerra civile tale crollo si ripercuote anche su di esse, coinvolgendo ogni forma statale. Nel nostro caso va piuttosto considerato come lo Stato fosse giunto al limite della disgregazione già in forza ad un suo proprio processo materiale (44). È chiaro però che anche il crollo ideologico può provocare un mutamento

stesgeschichte) sviluppatasi fuori dalla Germania (discussione al momento più ricca di quella tedesca) risulta trascurata, mentre la « storia strutturale » (*Strukturgeschichte*) teorizzata da alcuni storici di grande spicco viene troppo immediatamente compresa nella storia intellettuale. Ci si dovrebbe chiedere poi rispetto a quali campi della vita (*Lebensbereiche*) sia possibi formulare la « definizione di un'epoca » (*Epochenbezeichnung*). Va infine osservato come Hubatsch sia favorevole al mantenimento di concetti tradizionali quali « controriforma » o « assolutismo », intesi come fenomeni tra loro eterogenei e riferiti a problematiche di rilevanza più 'regionale' che 'generale'. V. su ciò anche HATZFELD, *op. cit.*, p. 188. L'osservazione di Hatzfeld (p. 189), secondo cui è una « *naiveté* » ancor troppo diffusa quella di opporsi all'estensione del concetto di barocco all'intero campo dell'arte, andrebbe ripresa aggiungendo che anzi sarebbe opportuno estendere tale concetto ben oltre il campo dell'(intera) arte: l'attività scientifica di Gehlen ne dà la prova. Sull'uso del concetto di barocco nella musica, cfr. C. SACHS, F. BLUME, *Begriff und Grenzen des Barocks in der Musik*, in *Manierismo, barocco, rococò*, cit., p. 377 ss. Una critica analoga a quella di Hubatsch in D. CANTIMORI, *L'età barocca*, in *Manierismo, barocco, rococò*, cit., p. 395 ss. Colpisce il fatto che qui, come in Hubatsch, non si faccia quasi questione del pensiero politico. Sembrerebbe in tal modo che la dimensione storica dovesse svolgersi soltanto *sopra*, e non già anche *nelle teste*. (Il saggio di Hubatsch è ora ricompreso nell'opera collettiva curata dallo stesso autore: *Absolutismus*, Darmstadt 1973, p. 268 ss.).

(44) I profondi effetti della guerra civile sono visti assai chiaramente da P. CRUTTWELL, *The Shakespearean Moment and its Place in the Poetry of the 17th Century*, New York 1960, p. 185 ss. Ma Cruttwell tratta superficialmente il concetto della politica, come appare chiaramente quando sostiene che « the destruction occurred at a deeper level and therefore one more important for poetry » (p. 185), o che « ... the split of the Civil War went far wider and deeper than warfare and politics » (p. 186).

Cruttwell tuttavia, nell'osservare come la poesia del periodo elisabettiano abbia anticipato la guerra civile, ha presente soprattutto la guerra civile svoltasi fuori dall'Inghilterra (per es. in Francia), quando invece per guerra civile di religione si deve intendere un fenomeno interamente europeo, a prescindere dalla regione dell'Europa direttamente interessata.

nella forma dello Stato, la quale risulta allora strettamente condizionata dalla crisi verificatasi sul piano delle concezioni del mondo. Dell'insieme di tali problemi il pensiero politico deve tenere comunque conto, e pertanto le definizioni precedentemente formulate possono essere, entro certi limiti, da noi impiegate (45).

(45) Non entriamo qui in merito alla discussione sulle diverse epoche della monarchia assoluta. V. da ultimo, su questo problema: ST. SKALWEIT, *Das Zeitalter des Absolutismus als Forschungsproblem*, « Deutsche Vierteljahrsschrift », 35, 1961, p. 298 ss., nonché i saggi recentemente raccolti da HUBATSCH nell'*op. cit.*

III.

la sospensione - la dissoluzione di ogni sostegno esterno e le conseguenze di essa

1. In un periodo di rivolgimento spirituale e di guerra civile come quello in esame, la politica può essere considerata sotto diverse angolazioni. Agli occhi del pensatore conformista, di colui cioè che è o ancorato alla tradizione o impegnato nella progettazione di nuovi conformismi, tale epoca appare come una sorta di infortunio della storia, infortunio incorso nel mantenimento di un vecchio o, rispettivamente, nella realizzazione di un nuovo conformismo. Diversamente accade invece quando l'uomo assume una posizione critica nei confronti degli eventi storici, non accettando di riconoscere nel sapere tramandato una limitazione ai propri interrogativi. Il singolo prende allora necessariamente le distanze dalla politica, vista come «questione del conforme»: egli diviene completamente apolitico ed asociale, tendendo cioè a sfuggire, oltre che alla politica, anche al tipo di socialità che questa produce. L'uomo, come il celebre pittore manierista Pontormo, toglie così la scala che porta al suo rifugio e si concentra esclusivamente sulla sua arte (1), ovvero sul privato. Un simile atteggiamento non ci interessa qui da vicino, perché privo di significato immediato rispetto al corso del pensiero politico.

La politica può tuttavia anche apparire, sotto un altro punto di vista, come caos, rispecchiamento dei lati in ombra presenti nell'uomo: guerra civile, fanatismo, sete di potere, tendenza alla lotta di tutti contro tutti, divengono allora caratteristiche dominanti. Di ordine umano non si riesce qui certo a parlare: come afferma La Mothe Le Vayer, non vi è vizio che non possa di-

(1) Cfr. Hocke, *Die Welt als Labyrinth*, cit., p. 19, e R. e M. Wittkower, *Born in Saturn*, London 1963, p. 68 s. (tr. it., Torino 1967).

ventare, coll'estendersi, virtù (2). A quale crimine, egli si chiede, manca la possibilità di rovesciarsi in virtù (3)? La storia del pensiero politico mostra come là dove si cerca di instaurare determinati princìpi, compaiano sempre immediatamente argomentazioni in senso opposto; le idee sono ridotte in questo caso a mero pretesto per il rafforzamento di interessi già consolidati. Così, per il gesuita spagnolo Gracián, grande pensatore manierista, la politica è il caos che nasce dalla ragion di Stato (4): ogni criterio di giudizio su cui il concetto di ordine può ipoteticamente conformarsi risulta corroso in questo caos come in un bagno di acidi.

Per La Mothe Le Vayer non esistono dunque criteri che possano dirsi comuni, perché ognuno ritiene giusta, per amor proprio, unicamente la sua opinione: in questo senso La Mothe Le Vayer si sforza di confutare la teoria del « senso comune » (5). Il cosiddetto « *sens commun* » non offre alcun criterio di giudizio valido per il semplice fatto che in realtà ciò che è comune è più l'errore che non la verità (6). Sarebbe segno di insopportabile arroganza attribuire a sé stessi la conoscenza del « *sens commun* » ignorando totalmente il pensiero degli altri. Ciò è stato compreso, prosegue La Mothe Le Vayer, fin dall'antichità, da quando Socrate condannò il « *sens commun* » dei più (8). È infatti nel gran numero che l'uomo fa risaltare con maggior evi-

(2) ORATIUS TUBERO, *Cinq dialogues, faits à l'imitation des anciens*, cit. ed. ted. Lüttich 1673, p. 45. I dialoghi apparvero per la prima volta nel 1630. Vedi su ciò R. PINTARD, *La Mothe Le Vayer-Gassendi-Guy Patin*, Paris s.d. (ma 1943), p. 5 ss.

(3) Cfr. il passo nelle *Oeuvres*, t. V, p. II, Dresden 1757, p. 67.

(4) Cit. in GRACIÁN, *Criticon oder Über die allgemeinen Laster des Menschen*, Hamburg 1957, p. 44. Sui fondamenti del suo pensiero v. soprattutto J.A. MARAVALL, *Las bases antropologicas del pensamiento de Gracián*, « Rev. Univ. Madrid », 7, 1958, n. 27 (numero speciale dedicato a Gracián), p. 403 ss.; M.Z. HAFTER, *Gracián and Perfection - Spanish Moralist of the Seventeenth Century*, Cambridge Mass. 1966, ed anche K.H. MULAGK, *Phänomene des politischen Menschen im 17. Jahrhundert. Propädeutische Studien zum Werk Lohensteins unter besonderer Berücksichtigung Diego Saavedra Fajardos und Baltasar Graciáns*, Berlin 1973.

(5) *Petit traité sceptique sur cette commune façon de parler, n'avoir pas le sens commun, Oeuvres*, t. V, p. II, p. 129 ss.

(6) *Cinq dialogues*, cit., p. 136 s.

(7) *Petit traité sceptique*, cit., p. 143.

(8) *Cinq dialogues*, cit., p. 60.

denza i propri difetti. La felicità dell'uomo non va ritrovata nella comunanza; gli uomini si comportano in essa peggio degli animali, i quali almeno non si combattono mai tra loro fino al punto di annientare la propria specie. In nessun luogo quindi, più che nelle grandi comunità, potrebbe essere riconosciuta con maggiore evidenza la malvagità degli uomini (9). È più facile rinvenire il « *bon sens* » nel deserto e nella solitudine che non nella vita pubblica (10), nella quale esso, anziché d'utilità risulta essere di danno (11). Quando si parla del c.d. « *grand chemin* », ovvero del normale corso della verità, ci si dovrebbe chiedere se questa immagine non indichi piuttosto la via dell'ottusità animale (12), dal momento che ogni *tópos*, ogni autentica comprensione comune, appare in essa negata e sostituita da un insieme di inganni. Chi adesso intende realmente esercitare il proprio pensiero deve farlo seguendo strade antisociali. Quanto Ong dice della retorica di Ramo sembra adattarsi particolarmente a questa situazione: « The attitude toward speech has changed. Speech is no longer a medium in which the human mind and sensibility lives. It is resented, rather, as an accretion to thought, hereupon imagined as rancing noiseless concepts or « ideas » in a silent field of mental space. Here the perfect rhetoric would have no rhetoric at all. Thought becomes a private, or even an antisocial enterprise » (13). Qui termina dunque la retorica, « the art of publick speaking », la quale — scendendo in « the art of public pleasing » — aveva causato una situazione pubblica alquanto spiacevole (14).

(9) *Ibid.*, p. 64.

(10) Espressioni analoghe p. es. nella poesia di Saint-Amant: « Je ne cherche que les deserts... », cfr. De Mourgues, *op. cit.*, p. 95, con ulteriori esempi, da cui si comprende che queste dovevano essere opinioni largamente diffuse.

(11) La Mothe le Vayer, *op. cit.*, pp. 60-61.

(12) *Ibid.*, p. 137.

(13) Ong, *Ramus - Method and Decay of Dialogue*, cit., p. 291. Cfr. anche p. 289: « In ramist rhetoric, dialogue and conversation themselves become by implication mere nuisances ». Sul quadro generale, v. J.M. Lechner, *Renaissance Concepts of the Commonplaces*, New York 1962.

(14) Cfr. Alvarez, *The School of Donne*, cit., p. 33. A diversi poeti la capacità rappresentativa del linguaggio di fronte ai fatti appariva del tutto esaurita: cfr. Tortel, *Préclassicisme*, cit., p. 271 ss., dove numerose poesie sono riunite sotto il titolo « Exaspération du langage ». V. su tutto ciò anche Gehlen, *Zeit Bilder*, cit., p. 185 ss.

L'atteggiamento di sfiducia nei confronti del consociato — come appare evidente in La Mothe Le Vayer — non deve essere considerato caratteristico di un unico pensatore, di un filosofo irritato per il fatto di non essere più ammesso nella cerchia del potere sociale, bensì si sviluppa lungo tutto l'arco del pensiero del Seicento. È un atteggiamento che si riscontra anche nella poetica del tempo, in quasi tutti i paesi europei. « Es ist kein Freundzschaft mehr auf Erdt. Ein Mensch deß andern dheufel » [« Non esiste più amicizia nel mondo. L'uomo è un demonio per l'altro uomo »] — così scriveva nel 1601 il poeta tedesco Theobald Hock (15): un simile atteggiamento, che considerava l'amicizia possibile quasi soltanto nel matrimonio e nella vita privata, si ritrova in tutta la poetica tedesca del XVII secolo (16). La politica, che prima era stata patrimonio dell'intera comunità umana, appariva ora agli occhi del singolo individuo semplicemente come un caos.

Nei confronti di questo caos occorre tuttavia prender posizione, e ciò può avvenire, come vedremo oltre, in due modi: o mediante l'adattamento dell'uomo al caos, che è ritenuto allora in certa misura inevitabile (con la conseguenza che l'uomo si mostra sottomesso a chi di volta in volta risulta essere il più forte), o mediante lo schieramento a favore di un ordine sufficientemente solido da domare il caos e superarne i pericoli. In entrambi i

(15) Theobald Hock, *Schönes Blumenfeld*, ed. Max Koch, Halle 1899, p. 28 ss., cit. da L. Forster, *The Temper of Seventeenth Century German Literature*, London 1952, p. 16. Il passo in questione può essere visto ora nell'edizione critica curata da K. Hanson: Th. Hock, *Schönes Blumenfeld*, Kritische Textausgabe, Bonn 1975, p. 254. Questa edizione comprende una lunga introduzione del curatore e fa apparire superata la monografia, che a suo tempo era stata significativa, di K. Fleischmann, *Theobald Hock und das sprachliche Frühbarock*, Reichenberg 1938, monografia peraltro di non facile reperimento.

(16) Forster, *op. cit.*, p. 16.

Non possiamo approfondire qui il tema, assai importante, della melanconia; basti rinviare ad alcuni interessanti lavori apparsi sul tema: G.G. Lyons, *Voices of Melancholy. Studies in the Treatments of Melancholy in Renaissance England*, ed. New York 1975; W. Lepenies, *Melancholie und Gesellschaft*, ed. Frankfurt 1962; J. Webber, *The Eloquent « I ». Style and Self in Seventeenth Century Prose*, Madison 1968, p. 80 ss. Sulla problematica generale, insostituibile R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, London 1964.

casi la razionalità politica dell'uomo è riconosciuta come precaria, mentre la politica si mostra impermeabile alle idee e tale comunque da non lasciarsi ordinare da esse. È così che nel quadro del pensiero politico si viene a formare un terreno nuovo, sino ad allora privo di riscontro.

2. Quest'attitudine di pensiero, profondamente pessimistica nei confronti della politica, non può essere spiegata attraverso un generico richiamo alla malvagità dell'uomo — come avviene invece ancor oggi secondo un'ipotesi alquanto corrente. Tale attitudine possiede — cosa spesso trascurata — una motivazione politica generale assai più profonda, rappresentando la risposta obbligata ad avvenimenti politici nei quali l'uomo manifesta la sua forza brutale e distruttiva: nel nostro caso la risposta alla terribile guerra di religione del XVI secolo, terminata in Francia già nel 1596. Come dovrebbe essere ormai chiaro, non è possibile comprendere appieno il pensiero politico e neppure la poetica di quel periodo senza far riferimento a questo quadro di fondo (17): una storiografia che trascurasse una simile connessione fallirebbe nel suo intento.

Fu così che analisi di questo tipo — tese ad indagare la natura profonda dell'*homo politicus* — unite a prassi politiche che mettevano duramente in evidenza, nella guerra civile, la realtà del rapporto amico-nemico, spinsero molti uomini a costruire una teoria del politico sulla base della prassi politica esistente, assumendo che la distinzione storicamente esistente tra amico e nemico dovesse valere come principio naturale dell'uomo. La miseria della guerra civile, l'impiego massiccio di grandi idee finalizzate a scopi egoistici ed alla distruzione di interi gruppi di dissenzienti, il fanatismo che la plebe mostrava nel sottomettersi ai valori in lotta, il mutamento opportunistico delle convinzioni, nonché la prepotenza implacabile usata non solo dai reali vincitori, ma anche e soprattutto da chi aveva vinto solo l'ultima

(17) Ciò è riconosciuto anche da parte cattolica: cfr. H. Lutz, *Ragion di Stato und christliche Staatsethik*, Münster 1961, p. 14 s. e p. 47. Riguardo alla poetica cfr. Raiziss, *op. cit.*, p. 79; M. Raymond, *Baroque et renaissance poétique*, Paris 1955, p. 23 s. e Rousset, *op. cit.*, p. 120 s., che sostiene testualmente: « Le monde qui leur est offert, ils le voient passager et n'y trouvent pas leur joie, car le spectacle est cruel... »; cfr. anche De Reynold, *op. cit.*, p. 81 s.

battaglia, — tutti questi motivi dovevano ingenerare forti dubbi sulla razionalità politica ultima dell'uomo. La fede nella forza ordinatrice della politica era destinata a scomparire, essendosi la politica assai spesso compromessa, durante la guerra civile, con il caos delle passioni. Ciò diede luogo ad una svolta d'importanza decisiva nello sviluppo delle idee politiche — una svolta che avrebbe portato a riformulare le possibilità stesse della politica.

Risulta chiaro, così, che il motivo per cui lo Stato moderno non si poteva fondare più sulle concezioni dell'ordine politico fino ad allora dominanti era che simili concezioni avevano determinato la guerra civile di religione. I sostenitori della moderna teoria dello Stato apparivano tesi a combattere l'influenza esercitata dalle Chiese sulla realtà politica, nella consapevolezza che era possibile ristabilire la pace soltanto imponendo l'idea della tolleranza, e creando altresì un'istanza che fosse dotata di un ambito giuridico a sé stante che le garantisse reale autonomia nei confronti delle Chiese: lo Stato appunto (18). La consapevolezza che alle Chiese mancava la capacità di ristabilire la pace è ormai caratteristica dello Stato moderno, che costituisce viceversa l'unica entità in grado di provvedere a questo compito. Si cerca dunque di riconoscere nella pace e nell'ordine, concepiti come categorie idealmente neutrali, il fondamento dell'idea dello Stato (19). Il fatto che l'elemento confessionale venga riportato a poco a poco all'interno della coscienza, nel privato, non significa tuttavia che lo Stato intenda eliminare il momento religioso. Ciò è facilmente comprensibile se si tiene conto della realtà costituita dal gran numero di legisti credenti e particolarmente della connessione esistente in costoro tra cristianesimo e stoicismo. Quel che interessava era infatti in ultima analisi la più completa separazione tra politica e religione, e non già la rimozione di uno dei due momenti (20). Altrimenti detto: i legisti sospingevano risolutamente fuori dal campo della politica il problema dell'unica verità.

(18) V. SCHNUR, *op. cit.*, p. 16 ss. V. anche le fondamentali osservazioni di J. LECLER SJ, *L'Eglise et la souveraineté de l'Etat*, Paris 1946, p. 187: « Ce n'est pas par défi envers le Saint-Siège, qu'ils ont (*i.e.* i re francesi) octroyé au parti protestant certaines libertés religieuses après une longue série de guerres civiles, cette solution se présentait alors comme la seule acceptable ».

(19) Vedi anche SCHMITT, *Der Leviathan*, cit., p. 64.

(20) V., più da vicino, SCHNUR, *op. cit.*, p. 32 ss.

Questo indirizzo teorico-politico — come vedremo meglio in seguito (cap. V) — ebbe anche la funzione di aprire la strada al riconoscimento della libertà di coscienza: la separazione di religione e politica costituiva infatti una chiara premessa alla libertà religiosa. Tuttavia, dire che la religione non doveva in alcun modo influenzare direttamente la politica (21) significava anche che la libertà di coscienza non poteva giungere mai al punto di giustificare la rivolta politica: la libertà di coscienza così delimitata costituisce pertanto una caratteristica immanente al concetto dei nuovi rapporti esistenti tra religione e politica. Il principio della tolleranza sarebbe stato reso praticabile soltanto ammettendo una religione «relativamente desocializzata» (M. Freund).

Fintanto che apparve necessario affermare l'idea della pace come unica idea-guida dello Stato, alla politica statale continuò ad essere attribuito un compito ideale: quello appunto di imporre la pace interna superando il caos della guerra civile. I legisti, portatori di quest'idea, non possono essere considerati in questo senso dei manieristi, e sotto questo profilo risulta chiaro anche il motivo del loro rifiuto di Machiavelli (22). Ma a partire dal momento in cui, con la fine della guerra civile e con l'instaurazione dell'ordine e della sicurezza pubblica, lo scopo «ideale» venne effettivamente raggiunto, la politica successiva — che *presupponeva* l'esistenza della pace e di un solido Stato moderno — dovette mostrarsi completamente svincolata dall'ambito delle idee. In questo senso ancor oggi si tende a mantenere il politico separato da ogni idea di tipo tradizionale, portatrice di inevitabili rischi politici. La politica si avviava così ad essere considerata come semplice accadimento fattuale, rispetto al quale l'idea non gioca più alcun ruolo. La politica interna diventava, nel periodo in esame (23), una funzione che riusciva non solo a trasformare

(21) FREUND, *op. cit.*, p. 84 ss. L'intero capitolo su John Selden (pp. 75-92) sottolinea questa problematica. Circa l'influsso dei giuristi francesi (ad es. Pasquier e Pithou), v. in breve SALMON, *op. cit.*, p. 65 ss. Importante anche H. ARNEKE, *Kirchengeschichte und Rechtsgeschichte in England*, Halle 1937, p. 258 ss.

(22) Cfr. in gen. SCHNUR, *op. cit.*, p. 34 ss. Cfr., ora, in questo contesto, su Bodin: H. QUARITSCH, *Staatsraison in Bodins «République»*, in SCHNUR (a cura), *Staatsräson*, cit., p. 43 ss.

(23) Cfr. anche VON ALBERTINI, *op. cit.*, p. 177 s.

la prassi, ma — come è noto — anche la teoria politica. Era questo il problema che i c.d. *politiques* avevano incontrato al termine delle guerre civili. Lasciamo volentieri ai facili « superatori del passato » ed agli « scopritori » dell'« erronea » evoluzione storico-politica dell'Europa continentale il compito di stabilire di quali « colpe » i *politiques* avessero potuto rendersi responsabili nel loro tentativo di risolvere tale problema.

3. Il nodo della politica poteva essere affrontato, in questa prospettiva, soltanto ritenendo il caos come un dato immutabile, connaturato coll'esistenza politica dell'uomo, e facendo di esso addirittura il fondamento del pensiero politico. Il processo di revisione così avviato — di portata assai vasta — deve essere ancora oggi approfondito nella sua complessità. La guerra civile di religione, che i legisti del XVI secolo consideravano ancora come un effetto storico-concreto di una circostanza storico-concreta — con la conseguenza di vedere in essa una realtà sostanzialmente superabile (24) —, viene adesso elevata a categoria fondamentale del pensiero politico (25): come dire che nell'eterno caos delle passioni ciò che realmente conta è in fondo soltanto la capacità di imporsi. Manca insomma un terreno definitivo su cui costruire un'autentica comunità politica, ed anche l'ordine appare ridotto a semplice momento di tregua nella lotta tra i partiti. La natura profonda, « abissale », dell'uomo politico si lascia d'altra parte penetrare solo per breve tempo: non può venire eliminata mai del tutto e con essa si devono dunque fare i conti.

Il mutamento del pensiero politico che si afferma in questo modo è difficilmente definibile con i termini di « pirronismo » o « scetticismo », che rinviano a mere schematizzazioni filosofiche ed eludono la realtà del problema. Ci si avvicina assai di più al vero nucleo della questione se si usa il termine di « sospensione »

(24) Così ad es., la concezione della storia di Bodin non risulta caratterizzata in senso profondamente pessimistico: cfr. Harris, *All Coherence Gone*, p. 100 s.; questo quando invece i legisti facevano corrispondere alla sfiducia nei confronti dei teologi una discreta fiducia nella ragione « naturale ».

(25) Sottolinea questo mutamento anche O. De Mourgues, *The European Background to Baroque Sensibility*, in Ford (a cura), *From Donne to Marvell*, cit., p. 92: « Montaigne was eminently sane, but doubt and uncertainty were not for his contemporaries or followers the 'mol oreiller' they were for him: they had bad dreams. Uncertainty became distrust... ».

(« *Suspension* ») (26). Con esso va designata la conseguenza ideologica, interna, di quella « sospensione reale » (« *Realsuspension* ») che si era prodotta ad es. durante la guerra civile di religione con la dissoluzione delle comunità politiche e delle massime fondamentali di comportamento, come abbiamo già brevemente segnalato poco sopra. Il senso di questa sospensione è riscontrabile in postulati « scettici », spesso citati, come « Je laisse le jugement en suspens », oppure « Je ne détermine rien »: anche l'arte manierista risulta in questo senso profondamente allusiva (27). Si può osservare inoltre come la straordinaria situazione di caos determinatasi con la guerra civile — vale a dire il caos derivante dall'urto di posizioni ideologiche contrastanti, di opinioni, punti di vista parziali, rivendicazioni, giustificazioni di comportamenti soggettivi, — avesse finito col pregiudicare l'accettazione di questa realtà da parte di molti uomini (28): costoro infatti, non potendo disporre della conoscenza del reale accadere, preferivano, di fronte al rischio di amplificare la situazione di caos, rinunciare del tutto all'aiuto della morale. Gli uomini evitavano così di prendere posizione, dal momento che non riconoscevano più alcuna posizione (al di fuori di quella immediatamente individuale) che valesse la pena di essere abbracciata. La difesa di una

(26) GEHLEN, *Zeit-Bilder*, cit., p. 181 ss. Apparve più tardi nella guerra civile inglese, con la figura di Anthony Ascham, come tale atteggiamento potesse condurre al puro nichilismo ed alla totale rassegnazione. Vedi su ciò l'importante capitolo « *Anthony Ascham and the Low Opinion of Wounds - Fear and Surrender* », in I. COLTMAN, *Private Men and Public Causes. Philosophy and Politics in the English Civil War*, London 1962, p. 195 ss. Per quanto la cosa possa sembrare difficile, occorre isolare da tale problematica la questione relativa alla lealtà realmente praticabile nel caso di rapporti di potere in continuo mutamento; su ciò v. soprattutto J.M. WALLACE, *Destiny his Choice: The Loyalism of Andrew Marvell*, Cambridge 1968. Su questo tema si tornerà più avanti.

(27) Cfr. SYPHER, *op. cit.*, p. 178. V. in questo contesto anche E. KÖHLER, *Je ne sais quoi. Ein Kapitel aus der Begriffsgeschichte des Unbegreiflichen*, « Rom Jb. », 6, 1953-54, p. 21 ss. e E. HAASE, *Zur Bedeutung von « Je ne sais quoi » im 17. Jahrhundert*, « Zeitschr. für franz. Sprache und Literatur », 67, 1956-57, p. 47 ss.

(28) Cfr. anche HESS, *op. cit.*, p. 183. Risuona qui sempre più forte la sfida lanciata alla prosa e all'arte poetica: « more matter and less words », ovvero: con la chiacchiera ci si allontana dalla realtà; cfr. H. GARDNER, *op. cit.* (sopra, p. 21 n. 6). V. anche J. BENNETT, *Four Metaphysical Poets*, 2nd ed., Cambridge 1953, p. 9.

posizione particolare veniva a mancare di un solido fondamento anche perché — come sostiene Mersenne nella sua critica a questa forma di pensiero — ora ciò che interessava era l'insieme delle posizioni nella loro varietà molteplice; quel che riusciva veramente ad affascinare ed a stimolare era l'aspetto poliedrico delle cose, il numero infinito delle prospettive (29). Ci si muoveva come su « shifting planes of reality » (Sypher), ritrovando 'qualcosa' in 'tutto' e contemporaneamente osservando dietro ad ogni cosa anche la presenza del nulla: in questo senso La Mothe Le Vayer riscopriva la « vertu des payens » (30). L'indicazione di Gehlen, secondo cui una simile attitudine mentale è portata a non prendere se stessa completamente sul serio (31), dovrebbe anche qui aiutare: essa vale ad es. per La Mothe Le Vayer; inoltre un acutissimo interprete dell'opera di John Donne ritiene che in essa l'autore, nonostante l'impiego di concetti ed argomenti filosofici, avesse scritto in modo « unserious »: « The arguments employed by Donne, however logical, concentrated and consecutive, are seldom more than half-serious; that element of wit, of detachment... is nearly always present » (32).

Il senso e l'importanza di questa sospensione sfugge tuttavia completamente se si intende la « sospensione reale » come semplice conseguenza di quella « interna ». Ciò significherebbe infatti ridurre il lato « esterno » dell'esperienza a semplice fattore secondario, subordinato a quello « interno », che costituirebbe invece il fulcro della vita comunitaria (33). È quanto accade quando

(29) MERSENNE, *La verité des sciences, contre les sceptiques ou pyrrhoniens*, Paris 1625, p. 131; COFFIN, *op. cit.*, p. 253, ricorda l'« appreciation of the sanity of suspended judgement ». Cfr. anche CROLL, *The Baroque Style in Prose*, cit. (sopra p. 14 n. 48), p. 433: lo stile del « curt period » potrebbe essere raffrontato « with successive flashes of a jewel or prism as it is turned about on its axis and takes the light in different ways ».

(30) Altri interessanti passi di Donne sono citati da COFFIN, *op. cit.*, p. 252: « But the best men are but Problematicall, Onely the Holy Ghost is Dogmaticall »; « There's nothing simply good nor ill alone / Of every quality comparison / The onely measure is, and judge, opinion ».

(31) GEHLEN, *Zeit-Bilder*, cit., p. 181.

(32) LEISHMAN, *The Monarch of Wit. An Analytical and Comparative Study of the Poetry of John Donne*, London 1951, p. 181 s. V. già prima P. LEGOUIS, *André Marvell, poète, puritain, patriote*, Paris-London 1928, p. 47. Cfr. anche le osservazioni di GEHLEN, *op. cit.*, p. 183 su Gottfried Benn.

(33) Così p. es. FREUND, *op. cit.*, p. 8.

si contrappone, come spesso capita, la validità normativa fondata sull'« appartenenza al valore » (« *kraft Wertteilhabe* »)a quella fondata sull'« atto di posizione » (« *kraft Setzung* »). A parte il fatto che un sistema normativo fondato esclusivamente su un « valore » e privo del momento della « posizione » non è teorizzato neppure dal giusnaturalismo scolastico più intransigente (34), va notato che questa dicotomia finisce per trascurare un dato decisivo: che una validità fondata sulla semplice convinzione interna non riesce da sola ad agire sul piano sociale « realizzando effettivamente il valore ». Anche se vi fosse un consenso pieno circa il momento valutativo, la validità di una norma in quanto norma sociale — vale a dire in quanto regola di una data comunità — potrebbe sorgere solo in seguito ad un atto di riconoscimento reciproco. Persino il comune accordo di « realizzare un determinato valore », di « partecipare » ad esso, presuppone un atto di posizione: senza un segnale esterno non si giunge mai all'accordo desiderato. La necessità sociale di una decisione « esterna » viene spesso trascurata perché l'esistenza del comune accordo fa sì che il problema del superamento delle opinioni contrastanti resti in secondo piano. Possiamo dire comunque che il c.d. « sostegno interno » possiede un'effettiva rilevanza sociale soltanto quando esso si presenta contemporaneamente alla decisione « esterna ».

Non è dunque corretto affermare che la ricerca di un « sostegno esterno » debba essere necessariamente provocata da un crollo ideologico « interno ». Esistono infatti numerosi esempi di richieste di un « sostegno esterno » dell'azione (*aüßerer Handlungshalt*) da parte di regimi sicuri sul piano « interno ». Si potrebbe dire al contrario che è il crollo dei sostegni esterni dell'azione che può facilmente provocare crolli interni. Se si distruggono infatti le forme storiche assunte dall'idea, si tocca con ciò l'essenza stessa dell'idea, che non può mai essere separata dal proprio substrato sociale. È proprio questa separazione l'elemento che una guerra civile (una guerra di religione) cerca di introdurre, al fine di abbattere — nel nome di un'idea « pura » — le istituzioni esistenti. Con una semplice idea « pura » non si sopravvive a lungo: ad essa si associano ben presto numerosi istinti che finiscono per avere il predominio, portando — come nel caso

(34) Fra i tanti, v. W. SCHÖLLGEN, *Konkrete Ethik*, « Wort und Wahrheit », 14, 1959, p. 85 ss.

della Lega — al puro terrore. Vengono in questo modo distrutte completamente sia istituzioni che « idee », in una totale *tabula rasa*. Il sostegno esterno cui si torna a tendere deve ora risultare fondato su una nuova base: benché infatti la sospensione impedisca ormai la « realizzazione del valore » in quasi tutti i campi della vita, occorre tuttavia tentare ancora di rafforzare, mediante un nuovo sostegno interno, l'irrinunciabile sostegno esterno, che — come vedremo meglio quando parleremo del « positivismo giuridico » (35) — viene sottoposto ad un processo di « de-ideologizzazione ». Va detto che la necessità di rafforzare il sostegno esterno dell'azione non si presenta ancora finché il singolo riesce ad impedire che il « crollo interno » soggettivamente sperimentato cominci a farsi significativo sul piano del comportamento sociale (dando il via a pericolose conseguenze), ovvero finché il crollo si compie nella sfera interna. Solo quando — come vedremo meglio in seguito — comincerà a svilupparsi invece la c.d. « sospensione reale », si potrà considerare aperta la strada che conduce al pensiero politico autoritario.

4. Il passaggio ad una concezione dell'uomo essenzialmente pessimistica, cui possiamo assistere nel periodo in questione, provoca il sorgere di un singolare rapporto con la politica (36). Se il c.d. problema del senso (*Sinnfrage*) riesce infatti ancora a ricevere una risposta in chi non cessa di riconoscere nell'ambito del tramandato il proprio punto di riferimento ultimo, agli occhi del pensatore pessimista il problema manca invece totalmente di risposta. Mentre per il primo ha valore la conformità alla regola, per il secondo tale conformità non costituisce altro che un inganno sulla realtà effettiva delle cose. Quando i pensatori conformisti incontrano problemi nuovi e mai affrontati, si sforzano di trovare una soluzione ad essi nell'ambito del tramandato. Se anche il sapere tramandato non offre poi alcuna soluzione, risultando i termini della questione per esso « inconcepibili », allora tali pensatori colmano la lacuna ricorrendo al sostegno offerto dal nudo rapporto di forza: nessun richiamo all'« analogia » sarebbe qui possibile. È chiaro infatti che ogni ordinamento oppone

(35) Vedi oltre p. 67 ss.

(36) Cfr. su ciò anche E. FAUL, *Der moderne Machiavellismus*, Köln-Berlin 1961, p. 83 s.

necessariamente una notevole resistenza al mutamento dei propri prìncipi, ed è quindi facilmente comprensibile come il pensiero tradizionale si opponga a riconoscere l'insolubilità di un nuovo problema all'interno del proprio quadro. Un esempio al riguardo ci è offerto dal comportamento tenuto dai «*catholiques zélés*» nei confronti dei movimenti riformatori (37). Le «decisioni fondamentali» (Gehlen) dei cattolici non erano state infatti sottoposte ad alcuna forma di dubbio fino alla Riforma e pertanto fino ad allora ad esse ci si poteva richiamare nel tentativo di dar risposta ad ogni sorta di conflitto e problema: il procedimento era, per così dire, «naturale». La Riforma invece, una volta che la sua estensione fu sufficiente, sottopose questo sistema ad un dubbio «politico» (vale a dire, un dubbio che non si arrestava al semplice piano speculativo) particolarmente rilevante. In seguito a ciò la battaglia contro l'«eresia» combattuta con i metodi tradizionali (repressione violenta) cominciò ad apparire a molti uomini — e proprio a quegli uomini che continuavano ad avversare i princìpi della Riforma — come un fatto non più naturale». Questo approfondimento critico provocò il disfacimento del vecchio sistema, i cui criteri non potevano valere più come prima. In altre parole: l'azione di polizia contro gli «eretici» costituiva ormai un momento della guerra civile, e non più la semplice conseguenza di un'infrazione commessa contro l'ordine pubblico. Con ciò erano poste le premesse per la già citata «sospensione».

Chi non pensa più in modo conforme» è portato a considerare il tentativo di ripristinare il vecchio sistema come il frutto di un'ipocrisia: egli non vede nella lotta sempre più accesa alcuna «pienezza di significato», ma soltanto il freddo fanatismo della guerra civile. È spinto inoltre a ritenere immaginaria ogni «regola» che pretenda di spiegare tale situazione, ed a riconoscere invece nel «caso eccezionale» (*Ausnahmefall*) il vero principio motivatore. Il disaccordo tra i contendenti porta alla situa-

(37) Cfr. in gen. SCHNUR, *op. cit.*, passim.

Un'interessante opera del tempo può essere ora vista nella recente edizione di CROMÈ, *Dialogue d'entre les maheustre et le manant.* Texte original, avec les variantes de la version royaliste, établi et annoté par Peter M. Ascoli, Genf 1977. Per una nuova rappresentazione di questa tematica v. F.J. BAUMGARTNER, *Radical Reactionaries: the Political Thought of the French Catholic League*, Genf 1975.

zione estrema: mentre per i conformisti vi è sempre normalità, conformità alla regola, per i non-conformisti invece merita interesse soltanto ciò che è determinato dal caso eccezionale. Costoro non potrebbero effettivamente immaginare niente di più interessante del caso eccezionale: il pericolo costituito dalla guerra civile, cui pensano costantemente, è appunto un caso eccezionale. Tale linea di sviluppo del pensiero politico può portare tuttavia facilmente alla contrapposizione degli estremi (« sola normalità » — « sola eccezione »), cosa che — come avviene talora nella letteratura del tempo — contribuisce all'incomprensione dei rispettivi concetti contrapposti (38). Il risultato della sospensione è, infine, questo: che quanto più gli uni si allontanano dalla norma, tanto più gli altri vogliono normativizzare la vita.

Si intuisce di qui l'esistenza di due filoni del pensiero politico tra loro sostanzialmente differenti, i quali si servono di concetti politici specifici, che entrano spesso in conflitto tra loro. In ciò si possono riconoscere chiaramente due modalità originarie (due *status*) della politica, la cui differenza è riflesso della differenza fondamentale esistente tra due forme di pensiero che ad esse danno origine. La portata di quanto si sta dicendo è alquanto vasta: persino la teoria della lotta di classe deve ammettere la realtà di questa suddivisione. La discussione sul concetto di sovranità esemplifica con efficacia i termini del discorso: da essa è quindi opportuno muovere.

La più celebre definizione di sovranità come concetto tipico dello Stato moderno, quella di Carl Schmitt, si richiama espressamente a Bodin: « Sovrano è chi decide sullo stato d'eccezione (*Ausnahmezustand*) » (39). Con ciò il momento essenziale del-

(38) Ricordiamo qui soltanto di sfuggita, perché cosa ovvia, che ad un simile pensiero « del caso estremo » può anche non corrispondere un comportamento morale « estremo », anche se questa mancata corrispondenza viene sempre rimproverata dagli avversari.

(39) SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 2a ed., München 1934, p. 11 ss. (tr. it. di P. SCHIERA in *Le categorie del 'politico'*, Bologna 1972). Solo quando il presente lavoro era ormai concluso ho potuto vedere B. CRICK, *In Defence of Politics*, London 1962, in cui si parla alle pp. 22 ss. e 56 ss. di « situazione normale » con notevoli analogie con quanto si sta qui dicendo. Cfr. p. 23: « The state of emergency is the time of sovereignty — when all power has to go and to come from one source, if the community is to survive at all. But in normal

l'analisi è costituito dal fenomeno dell'eccezionalità. Tale definizione parte dal presupposto fondamentale secondo cui la « sovranità » indica un concetto privo di significato nello stato di normalità (*Normalzustand*): « nella pratica, una giurisprudenza che sia orientata attorno alle questioni della vita quotidiana ed agli affari di ordinaria amministrazione non ha alcun inetresse per il concetto di sovranità » (40). L'analisi di Bodin e degli autori che seguono Bodin svolge senza dubbio un'importante funzione chiarificatrice, contribuendo a restituire nuovamente un ruolo centrale al carattere dell'eccezionalità nella dottrina giuridica (41). Ma è anche chiaro che la definizione di partenza, proprio perché riferita esclusivamente allo stato d'eccezione, non è in grado di dire nulla su chi dovrebbe essere il sovrano nello stato di normalità. Sostenere infatti che in tale stato il problema non appare attuale non costituisce in alcun modo una risposta soddisfacente, a meno che non si intenda affermare con ciò che la sovranità sia un concetto che ha un senso solo nel caso non-normale. Questo concetto avrebbe allora rilevanza soltanto in riferimento ad uno dei filoni del pensiero politico sopra descritti, risultando privo di significato al di fuori di tale contesto. Ma né Schmitt né Bodin intendono dire questo. Bodin infatti, nel chie-

times in some fortunate states the 'sovereignty' of governments is a very formal thing compared to the reality of politics. Hobbes' *Leviathan* saw government as a perpetual state of emergency ». Più oltre, a p. 57: « This doctrine of sovereignty (*i.e.* di Hobbes e di altri teorici) can, indeed, historically and theoretically be given a meaning only as a contradiction to normal political conditions — even if, at times, a necessary contradiction »; « ... the real distinction between the time of politics and the time of sovereignty ».

(40) *Ibid.*, p. 18.

(41) L'importanza di questa chiarificazione è stata mostrata ampiamente dallo stesso SCHMITT in *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, 2a ed., München 1928 (tr. it. di B. Liverani, *La dittatura*, Bari 1975). Va notato qui come in un'opera di storia della letteratura divenuta nel frattempo assai famosa sia fatto un espresso richiamo alla definizione schmittiana di sovranità: W. BENJAMIN, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, ed. Frankurt 1963, p. 55 ss. (il testo è del 1928). A p. 56 si legge questo passo di straordinaria importanza: « Poiché esso (*i.e.* il barocco) ha di fronte, antitetica all'ideale storico della restaurazione, l'idea della catastrofe. E in base a questa antiteticità viene coniata la teoria dello stato d'eccezione » (tr. it. di E. Filippini, *Il dramma barocco tedesco*, Torino 1971, pp. 52-53).

dersi quali altri diritti, oltre a quello di decidere sul caso d'eccezione, spettassero al sovrano, si riferiva evidentemente alla situazione di normalità. Schmitt d'altra parte, richiamandosi a Pufendorf e ad altri teorici del diritto naturale del XVII secolo (42), sostiene che la sovranità — e quindi l'essenza stessa dello Stato — consiste infine anche nella capacità di decidere sui conflitti interni allo Stato, determinando definitivamente il significato di concetti come ordine e sicurezza pubblica, indicando i casi in cui questi vengono turbati, ecc. Le maggiori ambiguità si verificano così quando si deve procedere alla difficile distinzione tra « normale » turbamento dell'ordine e della sicurezza pubblica e caso d'eccezione — distinzione cui lo stesso Schmitt del resto perviene (43). Se infatti la questione del « normale » turbamento dell'ordine è di pertinenza della « normale » polizia, e dunque l'autorità dello Stato — da cui tale polizia è legittimata — risulta essere sovrana nel caso di normalità, va riconosciuto che questo tipo di sovranità non si adatta al caso d'eccezione, cosicché la contraddizione permane.

L'esistenza di tale dilemma è motivata soprattutto dal fatto che la differenza fondamentale tra le due modalità originarie del pensiero politico non è stata finora considerata a sufficienza. Certamente la definizione della sovranità che emerge dall'ipotesi del caso d'eccezione possiede il merito di aver messo in luce — come già abbiamo detto — un aspetto della realtà fino a quel momento trascurato dall'attenzione giuridica. Essa tuttavia, essendo concepita « ad un solo livello », è priva di significato nella situazione di normalità. Ma quest'ultima situazione — per usare una felice espressione di Schmitt (44) — non è meno interessante del caso d'eccezione. La situazione di normalità significa infatti che lo Stato provvede a mantenere l'ordine generale, e che dunque l'ordine regna sotto la protezione dello Stato. Quest'ordine è articolato in varie sfere di competenza, che valgono a specificare chi sia chiamato di volta in volta ad impedire la violazione delle norme — violazione perpetrata nei confronti dell'ordine stes-

(42) *Ibid.*, p. 15.

(43) *Die Diktatur des Reichspräsidenten nach Art. 48 der Weimarer Verfassung*, in *Die Diktatur*, cit., p. 242 ss.

(44) *Ibid.*, p. 22.

so (45). Una simile precisazione sulla rilevanza della «normalità» non risulta pertanto davvero priva di interesse: la «normalità» costituisce un'ipotesi fondamentale per il funzionamento del sistema (46) e non riveste comunque per la teoria politica un'importanza minore di quella che è propria dello stato d'eccezione. Usando il termine di «sovranità» si rischia dunque di provocare una confusione, perché la medesima parola può indicare due significati differenti. Occorre così specificare subito in quale dei due sensi il termine di «sovranità» deve essere inteso: si tratta, come è comprensibile, di un procedimento complicato e un po' scomodo.

Il pensiero che, negando l'equivalenza delle due modalità originarie, urge contro la regola, trova dunque il proprio contraltare nel pensiero orientato attorno alla regola. Quest'ultimo intende evitare il caso d'eccezione perché tutto quel che sfugge ad una regola gli suona istintivamente sgradevole. Si rifugia pertanto in formulazioni di questo tipo: «non si arriverà mai al caso d'eccezione», oppure «occorre trattare l'eccezione semplicemente come un caso normale». Si tratta di un pensiero che si ispira ad una rischiosa immobilità, rifiutandosi di riconoscere quali siano i pericoli che tornano costantemente a riproporsi, e mancando quindi al compito di comprendere a fondo il vero valore dell'ordine. Certo: il proverbio dice che i cani che dormono non dovrebbero essere svegliati, ma che fare se essi si svegliano da soli? Chi non intende prepararsi in vista di quest'evento, si autocondanna all'immobilità, nella quale finisce per trovare la morte. Come si esprime un poeta contemporaneo: «Wer am Speck sitzt, sitzt in der Falle» (Dürrenmatt). Lasciamo da

(45) Perciò non appare affatto inutile il procedimento intrapreso ad es. da Bodin, di elencare in via preliminare le singole caratteristiche della sovranità, prima di pervenire alla definizione «vera e propria» di essa. Certamente Bodin, anche se non giunse ad esprimerlo mai troppo chiaramente, intendeva fornire una definizione che valesse per entrambe le situazioni fondamentali.

(46) Se, con Schmitt (*op. cit.*, p. 18), si parla a proposito dello stato di normalità di «ordinaria amministrazione», può sorgere l'impressione che qui si abbia — a differenza che nel caso eccezionale — qualcosa di «apolitico», «tecnico», «amministrativo». Ciò può accadere perché si considera il caso eccezionale già in via di principio come dotato di «maggior valore».

parte il problema di quali possano essere gli interessi concreti che motivano di fatto il pensiero orientato attorno alla situazione eccezionale, e quali siano viceversa i motivi del pensiero opposto (si potrebbe benissimo ritenere che il « pensatore del caso d'eccezione » sviluppi nei confronti del « normale ordine concreto » un'opposizione pari a quella del « pensatore della situazione di normalità », con l'unica differenza che quest'ultimo si trattiene dal far apparire la propria rivolta come realtà d'eccezione). Questo problema non ci interessa qui ulteriormente. Piuttosto, è rilevante osservare come il pensiero orientato esclusivamente attorno alla ipotesi del caso eccezionale non conceda un'attenzione sufficiente all'altra modalità del pensiero giuridico, quella orientata attorno all'ipotesi del caso normale: chi vede infatti soltanto l'eccezione è portato a considerare la regola semplicemente come frutto di buona intenzione, realtà cioè completamente insignificante per il caso d'eccezione (47).

È tipico di questo modo di pensare il fatto che i problemi politici siano così profondamente staccati dal loro momento ideale, da risultare alla fine nient'altro che puri e semplici accadimenti fattuali. Così ad esempio, quando La Mothe Le Vayer, con molto acume, dissolve già sul piano dei princìpi la giustificazione dell'assassinio politico: « ... faire assassiner un homme, c'est estre un infame homicide, en faire egorger cent mille, c'est une action héroique » (48), qui la politica viene resa del tutto impossibile e subentra ad essa un pacifismo finalizzato alla semplice conservazione della vita (p. es. all'eliminazione della pena di morte), che può benissimo essere collegato ad un radicalismo altrettanto vuoto. L'attivismo cinico che si può notare ad es. in un Naudé è soltanto il rovescio di questa medaglia, dal momento che la frase sopra citata può agevolmente essere capovolta: una

(47) Cfr. CRICK, *op. cit.*, p. 57: « ... there are those in free régimes who harp so much on those 'toughminded' or 'realistic' themes of power and sovereignty on every possible occasion, often with a sadly transparent masochistic relish, that they are guilty of turning the normal play of political life into a crude melodrame. Man cannot live by fear alone — or he will fear to live. But equally guilty are those wishful tender souls who would repress any and all mention of sovereign power, exept to deny its existence; this is neither political courage nor principle, but a prudishness which bowdlerises a plain human tale ». Occorre naturalmente circostanziare il senso di queste affermazioni rispetto al caso concreto.

(48) LA MOTHE LE VAYER, *Cinq dialogues*, cit., p. 45.

volta infatti ammessa l'uccisione come fattualità immutabile, è assolutamente la stessa cosa uccidere un solo uomo o ucciderne centomila.

Contemporaneamente il pensiero pessimistico dissolve anche la rappresentazione tradizionale del tempo: si può dire che ora il mutamento rappresenta l'unico principio su cui si fonda l'universo (49). Se ogni continuità (*Dauer*) dei criteri di giudizio viene meno, si impone allora al pensiero la necessità di arrestarsi di fronte al dato occasionale, a ciò che si verifica puntualmente nel singolo istante, mentre la decisione presa sulla base del caso concreto, istante per istante, vale più di ogni appello alla semplice ragione. Il senso del transitorio è, come afferma Forster, presente in ogni generazione, ma ora esso giunge a caratterizzare radicalmente ogni aspetto dell'immagine del mondo (50). Si decide qui di volta in volta secondo l'*occasio*, prescindendo da un rapporto diretto con la regola, da una «regolarità» politica o giuridica. Le decisioni valgono per tempi brevi: se la situazione generale cambia, si rende necessaria una nuova decisione; la direzione ultima dell'intero processo rimane tuttavia nascosta, affidata al caso (*Zu-fall*). Si può osservare a questo proposito che non si tratta tanto di giudicare secondo discrezione in uno spazio privo di regole, come accade ad es. quando un ordinamento fondato su alcune regole fisse lascia deliberatamente degli spazi aperti. Qui il tempo viene invece del tutto disarticolato, ed al

(49) Vedi p. es. le «Stances à l'inconstance» di Etienne Durand, in WARNKE, *op. cit.*, p. 136 ss., nonché le osservazioni dello stesso Warnke alle pp. 34 ss.; J. ROUSSET ha pubblicato un gran numero di tali poesie in un capitolo intitolato «Protée ou l'inconstance» della sua *Anthologie de la poésie baroque française*, vol. I, Paris 1961.

Va anche ricordato in questo contesto il poeta J.B. Chassignet, le cui poesie hanno destato negli ultimi anni un notevole interesse: cfr. J.B. CHASSIGNET, *Mespris de la vie et consolation contre la mort*, Genf 1967; su di lui: R. ORTALI, *Un poète de la mort: Jean-Baptiste Chassignet*, Genf 1968, e MCGOWAN, *Prose Inspiration for Poetry: J.B. Chassignet*, in *The French Renaissance and its Heritage. Essays presented to Alan M. Boase*, London 1968, p. 139 ss. (con accenni agli influssi neostoici).

(50) È certamente facile dimostrare ciò per quanto riguarda la poetica. Sulla poetica tedesca v. in gen. FORSTER, *The Temper of Seventeenth Century German Literature*, cit., p. 12 s.: «Time is felt to be split into a series of moments, of *occasiones*...» V. già FLEMMING, *op. cit.*, p. 406, ed anche la poesia di Favre in ROUSSET, *Anthologie etc.*, vol. I, p. 39, dove dice: «Le passé n'est plus rien... L'advenir n'a point d'estre...».

suo interno anche le regole vengono negate in quanto tali: nello stato d'eccezione — che risulta quindi come una costante — non esiste nient'altro.

Una simile forma di pensiero non produce tuttavia in alcun modo — come si potrebbe credere — un disimpegno dell'interprete, o comunque una facilitazione rispetto all'ipotesi « regolare ». La libertà totale dal tempo e dalla regola costringe infatti l'interprete a decidere in continuazione per ogni nuovo caso, quando invece l'esistenza della regola allevia già in via di principio l'onere di rinnovare la decisione (51). Tale visione « occasionalistica » presenta però talune forzature, e difficilmente può mantenersi a lungo nella durata storica; essa dev'essere considerata piuttosto come una forma tipica dei periodi di transizione, una forma incapace di segnare definitivamente la direzione dello sviluppo storico-giuridico.

Va poi osservato che la proclamata negazione della regola non significa in alcun modo negazione di *ogni* regola. Se è vero infatti che da una parte viene negato il ricorso a determinate regole, si deve tuttavia riconoscere, dall'altra, come nella decisione si faccia ricorso segretamente ad altre regole, costruite a seconda delle esigenze del caso concreto. Ora il ricorso alle vecchie regole, ritenute non più valide, viene evitato e, anziché di regole si parla di *occasio*.

Va comunque riconosciuto che, ai fini di un'analisi corretta della situazione, le diagnosi prodotte da questa forma di pensiero appaiono — come avremo modo di osservare meglio — assai più realistiche che non l'insieme dei pareri espressi dai conformisti. Una simile attitudine analitica può essere ravvisata inoltre anche nella poetica del tempo (52), ad esempio nella cu-

(51) Sulla funzione di alleggerimento che è propria delle istituzioni, v. soprattutto A. GEHLEN, *Urmensch und Spätkultur*, Bonn 1956, ed inoltre M. OAKESHOTT, *Rationalism in Politics*, cit., e G. FUNKE, *Ethos: Gewohnheit, Sitte, Sittlichkeit*, « Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie », 47, 1961, p. 1 ss.

(52) Per quanto riguarda Donne v. G. WILLIAMSON, *The Donne Tradition. A Study in English Poetry from Donne to the Death of Cowley*, Cambridge Mass., 1930, p. 39, dove viene fatto un parallelo con Proust. Cfr. anche BENNETT, *op. cit.*, p. 5. Lo stesso tema viene trattato in un quadro più vasto da R.L. COLIE, *Paradoxia epidemica. The Renaissance Tradition of Paradox*, Princeton 1966, soprattutto alle pp. 396 ss.

riosità sugli avvenimenti politici e nella continua richiesta di notizie su di essi che caratterizza la corrispondenza di Peiresc e dei fratelli Dupuy con Rubens (53). Pensatori di questo tipo non riescono infatti a resistere alla tentazione di vedere « quel che si nasconde realmente » dietro alle apparenze.

Ma va riconosciuto anche, senza alcuna difficoltà, che lo scettico (« *Zweifler* ») paga a caro prezzo le proprie considerazioni, dal momento che queste gli tolgono ogni illusione di poter disporre di un sostegno per l'azione, sostegno che è invece indispensabile alla vita sociale. Diventa allora del tutto chiaro il motivo per cui lo « scettico » è visto sempre — a ragione — con sospetto dai conformisti, anche nel caso in cui i conformismi siano di vario genere o addirittura in posizione di rivalità reciproca. Almeno in questo ogni conformismo concorda, ed almeno in questo tanto i « vecchi » cattolici quanto i protestanti sono accomunati contro gli « scettici »: se gli « scettici » costituiscono ormai una forza che resiste all'integrazione (54), i conformisti non possono più permettersi di lasciarli in pace, perché i pensieri degli scettici turbano la loro stessa pace.

Un esempio significativo è costituito a questo proposito dalla disputa già ricordata tra il padre gesuita Garasse ed i « libertini » (55). Per Garasse i « liberi pensatori » si ponevano al di fuori della normalità e si rifiutavano di restare all'interno del « *grand chemin* », che fin dall'antichità era considerato come il « diritto cammino » dell'uomo, attraverso il quale si poteva pervenire alla meta indicata da Dio. Quella gente invece, secondo Garasse, era colpevole di sottrarsi a tale disegno e di cercare strade del tutto nuove, il che — se talora permetteva anche il raggiungimento per vie traverse della meta — il più delle volte conduceva all'errore o faceva regredire il cammino intrapreso sulla retta via (56). La stessa cosa accadeva riguardo alla facoltà di giudizio che era propria di queste persone, le quali non giu-

(53) Vedi sopra, p. 23, n. 15.

(54) Che i « vecchi cattolici » tendessero costantemente a confondere tra « non-conformisti » e « protestanti » è facilmente comprensibile, data la situazione del tempo. Ciò non toglie che i protestanti fossero caratterizzati da una propria forma di conformismo, diversa da quella dei cattolici.

(55) GARASSE SJ, *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps*, Paris 1624. V. su ciò le osservazioni di La Mothe Le Vayer, sopra, p. 36.

(56) GARASSE, *op. cit.*, p. 29.

dicavano mai in conformità con il «*sens commun*», bensì possedevano punti di vista del tutto personali e non accettavano le opinioni comuni («*opinions communes*») (57), rifiutando (ormai) ogni tipo di socialità. Il pensiero non-conformista dei manieristi non avrebbe potuto essere descritto con maggior chiarezza (58).

5. Un simile atteggiamento pessimistico nei confronti della politica lo possiamo rilevare in una dottrina ben determinata: quella specificamente manieristica della ragion di Stato e degli *arcana imperii*. Poiché, nonostante i varii tentativi intrapresi, non esiste ancor oggi una storia della dottrina della ragion di Stato che possa dirsi esaustiva (59), dobbiamo limitarci a sostenere quanto segue:

La dottrina manieristica della ragion di Stato ha ben pochi elementi in comune con la 'ragione' dello Stato nel senso tradizionale del termine. Essa infatti, per dirla in modo ancora approssimativo, intende il dominio che deve essere esercitato sulla politica nel senso di un «segreto di fabbricazione» (*Fabrikationsgeheimnis*) (60). Il «segreto di fabbricazione» della politica si basa tuttavia sempre su conoscenze del tutto normali, vale a dire sostanzialmente ben acquisite dai più e, fatta eccezione per alcune utopie democratiche, si può dire che esso si presenti in ogni tipo di regime politico (61). Per la corrente politica ma-

(57) GARASSE, *op. cit.*, p. 31.

(58) Cfr. il passo particolarmente significativo di LA MOTHE LE VAYER, *Cinq dialogues*, cit., p. 195: «... je reserve toujours la faculté aux pensées de la nuit de corriger celles du jour, si elles le jugent à propos: et je veux que ma plume ressemble à celle du paon, qu'elle soit susceptible de toutes couleurs, et qu'elle change comme elle, si le cas y échet aussi souvent qu'elle remuera». Si potrebbe qui stabilire un parallelo con l'arte manierista.

(59) Questa affermazione deve oggi naturalmente essere rivista, come risulta dalle numerose opere già citate di THUAU, CHURCH e dal lavoro collettivo da me curato. Va ricordato inoltre R. MASPÉTIOL, *Les deux aspects de la «raison d'État» et son apologie au début du XVIIe siècle*, «Archives de Philosophie du droit», 10, 1965, p. 209 ss., nonché M. STOLLEIS (a cura), *Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert. Reichspublizistik - Politik - Naturrecht*, Frankfurt 1977.

(60) Cfr. C. SCHMITT, *Die Diktatur*, 2a ed., München 1928, p. 12 ss.

(61) Vedi in gen. C.J. FRIEDRICH, *Die Staatsräson im Verfassungsstaat*, Freiburg 1961, e E.A. SHILS, *The Torment of Secrecy*, Glencoe 1956.

nierista, insomma, la « ragion di Stato » non indica più il fenomeno per cui la razionalità (*Vernunft*) dello Stato si piega, in alcuni casi, a regole politiche determinate, al fine ad es. di porre termine alla guerra civile confessionale oppure di determinare la prevalenza del proprio Stato nei confronti degli altri. Questo era ancora il punto di vista dei legisti: un punto di vista universalmente « accessibile » e come tale estraneo al pensiero pessimistico.

Viene in tal modo a compiersi nel pensiero politico una svolta di importanza decisiva. Certamente, questa svolta non comporta la necessità di trarre conclusioni obbligate circa la natura razionale o irrazionale del comportamento politico umano. Se è vero infatti che singole osservazioni sul comportamento « buono » o « cattivo » dell'uomo potevano portare a facili prese di posizione « ottimistiche » o « pessimistiche » sul piano dei princìpi, è anche vero che simili prese di posizione risultavano (almeno per quanto riguarda l'ipotesi « pessimistica ») ridimensionate poi nel caso concreto. Tra i teorici che qui consideriamo non ve n'è uno, infatti, il cui pensiero sia caratterizzato da un pessimismo totale. Il pessimismo si estende, di regola, entro ambiti ben determinati (62) ed il fatto che che la storiografia non sia riuscita finora a descrivere esattamente i confini di tali ambiti continua ad ingenerare una notevole confusione.

Così, non appare esatto quanto sostiene Michael Freund (63), che la scepsi porti necessariamente alla pessimistica negazione di ogni diritto umano ed al trionfo dell'assolutismo statale: esistono infatti regimi politici che sono il prodotto di una scepsi assai vasta, nei quali tuttavia si richiede « ottimisticamente » una base comune di consenso sulla realtà politica; (al contrario, si conoscono altri regimi prodotti da un « ottimismo » pressoché illimitato nei quali i diritti dell'uomo — in senso lato — risultano del tutto conculcati e l'assolutismo di Stato tollerato). Così ad esempio, tanto per permetterci un'anticipazione, in Hobbes si suppone — come è noto — che la luce della ragione, balenando di

(62) Vedi anche Hess, *op. cit.*, p. 88, e Ryffel, *op. cit.*, p. 309 s., come pure H. Friedrich, *Montaigne*, 2a ed., Bern 1969, p. 167 ss.

(63) Freund, *op. cit.*, p. 35 n. 1. Un punto di vista egualmente astorico esprime su questa problematica J. Lameere, *Humanisme et pluralisme*, in Castelli (a cura), *Umanesimo e scienza politica*, cit., p. 264 ss.

fronte agli uomini posti ancora nello stato di natura, mostri il bisogno del contratto statale (64). Se vi fosse stata una scepsi totale, un simile « balenare » della ragione sarebbe risultato naturalmente impossibile. Si può notare anche qui il carattere storicamente determinato del nesso esistente nel XVII secolo tra scepsi e regime autoritario: il regime autoritario viene ad essere propugnato come superamento del conflitto esistente tra i vari idealismi « ottimistici », conflitto che aveva condotto alla guerra civile. Anche se lo scetticismo distrugge certamente un gran numero di idee, ciò non vuol dire che si possa accettare come regola generale quanto sostiene Freund.

La nuova dottrina della ragion di Stato non si ispirava dunque direttamente, come già abbiamo notato, al punto di vista dei legisti. Attraverso di essa Machiavelli, che ancora veniva rifiutato dai legisti del XVI secolo (65), poteva cominciare ad imporsi nel pensiero politico francese. Ciò accadeva in buona parte a causa dell'influsso esercitato dall'opera di Pierre Charron, allievo di Montaigne (66). Charron non proseguiva infatti la tradizione dei legisti, ma si situava agli albori del « nuovo » pensiero, o meglio: a metà strada tra il « vecchio » ed il « nuovo » pensiero (67).

(64) Cfr. C. SCHMITT, *Der Leviathan*, cit.

(65) Vedi in gen. SCHNUR, *op. cit.*, p. 34 s., con ulteriori rinvii.

(66) La cui opera fondamentale, *De la Sagesse*, apparve per la prima volta nel 1601 a Bordeaux. Su Charron, oltre PINTARD e LENOBLE, v. BOASE, *The Fortunes of Montaigne*, cit., p. 77 ss. e POPKIN, *The History of Scepticism*, cit., p. 56 ss.; J.B. SABRIÈ, *De l'humanisme au rationalisme: Pierre Charron*, Paris 1913; H. BUSSON, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, cit.; G.L. MOSSE, *The Holy Pretence. A Study in Christianity and Reason of State from William Perkins to John Winthrop*, Oxford 1957, p. 21 s.; E.F. RICE JR., *The Renaissance Idea of Wisdom*, Cambridge Mass. 1958, p. 178 ss. e 214 ss.; J.D. CHARRON, *The « Widsom » of Pierre Charron. An original and orthodox Code of Morality*, Chapel Hill 1961 (deludente), e G. THUILLIER, *Politiques du XVIe siècle: la « Sagesse » de Charron*, « Rev. Adm. », 15, 1962, p. 21 ss. Ultimamente, su questo tema, oltre alle trattazioni contenute nei lavori di BATTISTA, CHURCH, LEVI e SCHNEIDER, v. R. KOGEL, *Pierre Charron*, Genf 1972 (in inglese), e D.C. ALLEN, *Doubt's Boundless Sea. Skepticism and Faith in the Renaissance*, Baltimore 1964, p. 75 ss.

(67) Vedi anche la critica, ispirata a Dilthey, rivolta da H. BARON all'opinione di RICE (*op. cit.*), secondo cui Charron significò più la conclusione del pensiero politico del XVI secolo, che non il passaggio al nuovo

In questo quadro Machiavelli non appariva più ormai come il politico malevolo i cui consigli dovevano provocare la rovina degli altri uomini: non più dunque colui che prepara l'uomo ad attendersi da parte dell'altro soltanto il male, bensì il teorico che riconosce la vera natura politica umana e costruisce scientificamente il comportamento. Machiavelli strappa il velo delle mistificazioni che gli uomini hanno steso sui loro autentici propositi politici. È per questo che le sue teorie vengono poi applicate, come sosteneva Naudé, anche da coloro i quali ne proibiscono la diffusione (68). Come Marlowe fa dire a Machiavelli stesso in *The Jew of Malta*: « Admir'd I am of those that hate me most » (69). Con machiavellismo si deve dunque intendere non

pensiero moderno: *Secularisation of Wisdom and political Humanism in the Renaissance*, « Journ. Hist. Ideas », 21, 1960, p. 148 s.

È questo il luogo di ricordare anche i nuovi lavori che procedono alla « riscoperta » del significato politico del pensiero di Tacito: J. VON STACKELBERG, *Tacitus in der Romania: Studien zur literarischen Rezeption des Tacitus in Italien und in Frankreich*, Tübingen 1960; E.L. ETTER, *Tacitus in der Geistesgeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts*, Basel 1966; THUAU, *Raison d'Etat* etc., cit., p. 33 ss.; CHURCH, *Richelieu and Reason of State*, cit., p. 58 ss.; A. STEGMANN, *Le tacitisme: programme pour un nouvel essai de définition*, in *Machiavellismo ed antimachiavellici nel Cinquecento*, Atti del Convegno di Perugia (30 settembre - 1 ottobre 1969), Firenze 1970, p. 11 7ss.; nonché ora la trattazione complessiva di K.C. SCHELLHASE, *Tacitus in Renaissance political thought*, Chicago 1976. A p. 111 questa affermazione: « Bodin's revaluation of Tacitus constitutes one of the most significant moments in the history of Tacitus in Renaissance political thought. Enlarged and refined by others, it was eventually to lead to "reason of state" ».

(68) G. NAUDÉ, *Science des princes ou Considérations politiques sur les coups d'état*, etc., s.l. (ma Strasburgo) 1673, p. 110. Cfr. in gen. anche VON ALBERTINI, *op. cit.*, p. 189 ss.; FAUL, *op. cit.*, p. 89 ss., e naturalmente F. MEINECKE, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Bd. 1, München 1957 (tr. it., Firenze 1970), p. 232 ss. Ora, su Naudé oltre a BISSEL, *op. cit.*; THUAU, *op. cit.* e CHURCH, *op. cit.*, v. soprattutto J. FREUND, *La situation exceptionnelle comme justification de la Raison d'Etat chez Gabriel Naudé*, in SCHNUR (a cura), *Staatsräson*, cit., p. 141 ss.

(69) Cit. in *The Plays of Christopher Marlowe* (The World's Classics), London 1961, p. 205. Cfr. M.C. BRADBROOK, *The School of Night. A Study in the Literary Relationships of Sir Walter Raleigh*, Cambridge 1936, p. 73. In questo contesto si deve rimandare a Th. SCHIEDER, *Shakespeare und Machiavelli*, in SCHIEDER, *Begegnungen mit der Geschichte*, Göttingen 1962, p. 9 ss., nonché a Chr. MORRIS, *Machiavelli's Reputation in Tudor England*, in *Machiavellismo e antimachiavellici nel Cinquecento*, cit.

tanto la dottrina di Machiavelli, quanto la vera conoscenza della prassi politica, che sopravvive ben oltre il bando di Machiavelli.

Su questa base si sviluppa la nuova dottrina politica manierista: nella politica esistono segreti che bisogna conoscere per aver successo; esistono astuzie, perfidie, trucchi — un sapere insomma che unicamente chi comprende la dura realtà delle passioni è in grado di dominare, mentre chi non lo sa fare rimane soggiogato. Questo sapere serve anzitutto a trattare con l'irrazionale, che le esperienze ricavate dalla guerra civile di religione indicano come la concreta determinazione dell'uomo politico. Si comprende come ogni appello ad una ragione pensata come realtà generalmente accessibile risulti del tutto inappropriato in questo quadro. Da questo momento la ragione va riconosciuta essere ragione dell'irragionevole.

Adesso si chiama dunque *prudentia* la dottrina dei « piacevoli inganni » della politica e del comportamento sociale. Come dice Naudé: « ... se défier de tout le monde et dissimuler avec un chacun... » (70). *Prudentia* non è più quella usuale, scolastica, e quindi « univoca » o (laddove più « valori » convivano tra loro in armonia) « conforme »: « prudence ordinaire et facile »; essa è invece intelligenza esoterica, « prudence difficile et fâcheuse » (71) Il modo che deve essere seguito onde conoscerla deve restare segreto, infatti svelare questo segreto non significa contribuire al bene pubblico della comunità, bensì consegnarlo al nemico. Aveva pertanto ragione Naudé — vera autorità in questo campo — quando rimproverò a Clapmarius, il quale intendeva preparare con autentica probità tedesca un catalogo generale degli *arcana*, che un *arcanum* non può essere reso alla società (72). L'arte della riflessione — così si esprime Gracián (73) — diventa adesso arte della decifrazione, che possiede solo chi detiene il sapere necessario a penetrare un mondo cifrato. Ma essa è contempora-

(70) NAUDÈ, *op. cit.*, p. 77.

(71) *Ibid.*, p. 75, sul duplice carattere della prudenza.

(72) *Ibid.* Sulla « Staatsräson », tra gli studi in lingua tedesca, v. oltre a MEINECKE, i contributi di WEINACHT, VON UNRUH, SCHEUNER, HOKE, CATTANEO, STOLLEIS e H.P. SCHNEIDER in SCHNUR (a cura), *Staatsräson*, cit.

(73) Cit. in GRACIÁN, *Criticon*, cit., p. 158. V. su ciò le interessanti osservazioni di V. JANKÉLÉVITCH, *Machiavélisme et modernité*, in E. CASTELLI (a cura), *Umanesimo e scienza politica*, cit. (sopra p. 2 n. 4), p. 229 ss. e MARAVALI, *op. cit.*, p. 189 ss. e 287 ss.

neamente arte di decifrare il *proprio* pensiero. A questo punto neppure la retorica serve più ad assicurare comprensione generale: quest'ultima infatti, a causa della « sospensione », è ritenuta impraticabile dalla « nuova » retorica. La retorica diviene ora piuttosto uno strumentario di accorgimenti: una sorta di para-retorica politica. Non è difficile riconoscere qui l'influsso delle c.d. dottrine « italianizzanti », che si erano sviluppate in generale con il fenomeno dell'alto-manierismo italiano, ed in particolare coll'interpretazione di Machiavelli. Non a caso Naudé aveva vissuto a lungo in Italia (74).

Per tutte queste ragioni tali teorici non potevano essere né legittimisti su un piano politico, né conformisti su un piano religioso. Per costoro valeva infatti soltanto la decisione sulla base del caso singolo, che essi si riservavano di definire. Le loro teorie erano dunque risolutamente antinormativistiche: a ben vedere esse non contenevano alcuna contro-norma nascosta, alcun anticonformismo; esse non si riferivano peraltro alla c.d. « natura della cosa » (*Natur der Sache*), che veniva esclusa assieme al concetto di una natura stabile. Esse presupponevano sul piano dei princìpi l'impossibilità della normazione: soltanto il pensiero soggettivo risultava in questo senso effettivamente determinante. Non può ingannare inoltre il fatto che i teorici in questione scrivessero per mandato del potere politico (75). Ogni loro comunanza con il potere era sporadica e si verificava più che altro nei casi in cui essi dovevano combattere contro determinati conformismi, come ad es., all'epoca di Richelieu, nella lotta contro gli ugonotti (76). Il loro pessimismo ed il loro sforzo di mettere a nudo senza pietà le debolezze umane non poteva arrestarsi neppure di fronte alla figura del monarca (77), rispetto alla quale mostravano il divario esistente tra immagine ideale e realtà: se Naudé combatté a lungo per la monarchia, lo fece perché questa costituiva in quel tempo, nella situazione francese, la migliore ga-

(74) V. la letteratura citata nella n. 3 di p. 20. Sulla *dissimulatio*, molto interessante WARNKE, *Kommentare zu Rubens*, cit., p. 53 ss. A p. 53 l'osservazione: « La *dissimulatio* non era altro che una tattica di ripiegamento, nella quale l'intelligenza borghese, mascherandosi dietro ad una approvazione esterna, rimaneva vincolata alla propria verità ».

(75) V. in gen. DELOCHE, *op. cit.*; THUAU, *op. cit.*; e CHURCH, *op. cit.*

(76) SUTCLIFFE, *Guez de Balzac*, cit., p. 113 ss.

(77) Vedi anche VON ALBERTINI, *op. cit.*, p. 194: « È l'intera tradizione dei *Rois très-chrétiens* che viene posta qui radicalmente in dubbio ».

ranzia per la sicurezza e l'ordine (78). Nessun potere era dunque in grado di contare sulla loro piena sottomissione, poiché per i manieristi valeva anche sul piano politico la « riserva mentale » della propria dottrina morale: il lassismo (79). Per questo ogni regime politico risultava, in fin dei conti, insicuro.

(78) Cfr. PINTARD, *op. cit.*, p. 548.

(79) Cfr. SYPHER, *op. cit.*, p. 137 ss.; HOCKE, *Manierismus in der Literatur*, p. 246 ss., e PRAZ, *The Flaming Heart: Richard Crashaw and the Baroque*, in PRAZ, *The Flaming Heart*, cit., p. 205 s.

IV.

il tentativo di un ordine manieristico - ordine come unica idea conduttrice

1. Contro le concezioni che vedevano nella politica la semplice realizzazione di scopi 'irrazionali' attraverso mezzi 'razionali' si rivolse la seconda variante del manierismo politico, tesa unicamente al raggiungimento dell'ordine. La ritroviamo in particolar modo nell'influente figura di Padre Mersenne (1) ed in Guez de Balzac (2), ma essa è rinvenibile anche nei pensatori più propriamente « pessimisti », là dove questi si trattengono dal portare alle estreme conseguenze il loro pessimismo. Anche in questa variante del manierismo è peraltro presente un atteggiamento fortemente pessimistico, colorato talora di tonalità scettiche. In essa il mondo è considerato come il regno dell'instabile, rispetto al quale deve valere l'insegnamento delle guerre civili di religione e la consapevolezza del dissidio esistente tra « idea » (o « valore ») da una parte e comportamento reale dei « portatori di idee » (o di « valore ») — dei « *Wert-Vollen* » — dall'altra. L'esperienza del panico prodotto dalla guerra civile (3) costituisce comunque un elemento determinante per ogni manierismo politico.

Ma in questa seconda variante — a differenza che nella prima, di cui si è parlato in precedenza, — il tentativo di portare ordine nel caos politico era effettivamente compiuto. Si voleva su-

(1) V. su ciò il fondamentale LENOBLE, *cit.*, p. 532 ss.

(2) Su ciò soprattutto SUTCLIFFE, *cit.*, *passim*.

(3) Si esprime in maniera particolarmente chiara, a questo proposito, per es. CHARRON, *De la Sagesse*, p. 563 (livre III, chap. IV, XI): « Certes qui en (*i.e.*: della guerra civile) est l'autheur doit estre effacé du nombre des hommes, & chassé des bornes de la nature humaine ». È questa la risposta che si oppone specularmente alla sfida degli idealisti fanatici della guerra civile.

perare in questo modo ogni atteggiamento alogico nei confronti della politica (4), al fine di approdare quindi ai concetti di «forma» e di «equilibrio». Tale processo avveniva però sempre all'interno della sensibilità manieristica, vale a dire completamente al di fuori da ogni pretesa idealistica universale. Questi sforzi possono essere definiti con Hocke come «tentativo di un ordine manieristico» («*manieristischer Ordnungsversuch*») o con Popkin (5) come «constructive or mitigated scepticism». Con ciò, l'idea generale della politica è ormai soltanto una, quella di ordine.

Si verificò pertanto un deciso mutamento nelle forme del pensiero politico manieristico: l'idea che gli uomini si potessero unire tra loro sulla base di un concetto di ordine inteso come tranquillità pubblica e sicurezza doveva infatti ridurre il caratteristico pessimismo riguardo alla razionalità politica umana. Un minimo di ragionevolezza — così si credeva — poteva assicurare la ricostituzione della comunità. Fu tuttavia contestato, a questo riguardo, il valore di ogni idealizzazione politica: così, ad esempio, si comprese che era sufficiente che lo Stato provvedesse a mantenere l'ordine pubblico e ci si risolse quindi a non conferirgli alcun fine ulteriore. Ogni discussione tesa ad indagare sui fondamenti religiosi della politica fu troncata, considerando come essa potesse condurre facilmente alla guerra civile (l'esperienza storica era a questo proposito fin troppo eloquente).

Dunque, quel nucleo di pensiero di cui i *politiques* del XVI secolo, partendo dall'analisi di una situazione concreta, erano stati i portatori (6), riuscì ora ad essere disposto in un certo ordine sistematico. Ma fu il panico della guerra civile a determinare il senso dell'intero sistema: «The fear of something worse than anything now to be endured, however bad, is in fact the fear of civil war which is worse than the evils it tries to cure» (7).

(4) Cfr. HOCKE, *Die Welt als Labyrinth*, p. 138 ss., sui fondamenti di tale tentativo manieristico. V. inoltre S.L. BETHELL, *The Cultural Revolution of the Seventeenth Century*, p. 106 ss., particolarmente a p. 108. Cfr. poi, in questo contesto, l'espressione assai centrata di H. FRIEDRICH, *Montaigne*, cit., p. 166: «Le mura del labirinto umano tornano ad essere innalzate da Descartes».

(5) POPKIN, *The History of Scepticism*, cit., p. 131 ss.

(6) Cfr. sopra, p. 42.

(7) B.N. SCHILLING, *Dryden and the Conservative Myth. A Reading of «Absalom and Achitophel»*, New Haven 1961, p. 216. Tale osservazione

Ogni discussione, nel timore del disordine inevitabilmente prodotto dal movimento delle idee politiche, fu quindi troncata, e ciò contribuì a rafforzare la barriera innalzata a difesa dell'esistente (8). L'assetto sociale esistente non era più giustificato dal fatto di realizzare in sé una particolare idea dello Stato, bensì dal solo fatto di riuscire ad assicurare effettualmente l'ordine.

Va tuttavia considerato che il concetto di ordine, lungi dall'essere riferibile ad una situazione peculiare, è implicito in ogni unità politica, e che anzi la ricerca della conservazione di quest'ordine costituisce forse la funzione basilare di un sistema di convivenza: essa costituisce cioè qualcosa che riguarda tutti i cittadini nel vero senso della parola, indipendentemente dalla loro posizione politica o sociale. Anche se in un'indagine storica gli elementi specifici che caratterizzano di volta in volta l'ordine in questione hanno naturalmente una particolare rilevanza (9), va riconosciuto che il compito di conservare l'ordine dello Stato possiede un carattere « generale », che può essere semmai negato soltanto da parte di chi si rifiuta di accordare legittimità all'ordine esistente, ovvero da parte dei sostenitori di tesi rivoluzionarie. Ma anche costoro, una volta raggiunto il potere, si trovano a postulare necessariamente, per l'esercizio di esso, un ordine dotato di fondamento « generale ».

Se il concetto di ordine veniva assumendo una simile importanza nel pensiero politico in questione, ciò era dovuto a considerazioni che facevano capo alla situazione storica concreta. Come si è già detto, l'antico ordine era stato spezzato dalle lotte

era stata fatta per l'epoca di Dryden, ma essa vale anche per l'intera corrente di pensiero che qui interessa, specialmente per quanto riguarda l'influsso di Dryden su Montaigne ed altri pensatori. Cfr. anche CH. E. WARD, *The Life of John Dryden*, Chapel Hill 1961, p. 212 ss.

(8) V. anche le importanti osservazioni di L.I. BREDVOLD, *The intellectual Milieu of John Dryden*, Ann Arbor 1934, p. 130: « Pyrrhonism, though it often lent itself to disruptive and libertine tendencies, has by large and since the time of its founder been the doctrine of traditionalists and conformists rather than of reformers. It stimulated fear of change, and distrust of novelty far more than dissatisfaction with things as they are. Such a connection between scepticism and conservative politics were almost a commonplace of thought in the seventeenth century, when every man who pretended to reading was familiar with his Montaigne ».

(9) Questo problema gioca un ruolo decisivo nella questione riguardante in che cosa consista una legge « generale ». È peraltro difficile operare una distinzione tra « universale » e « generale » o « astratto ».

religiose, ed occorreva quindi sostituirlo con uno nuovo, ma poiché d'altra parte si temeva che il protrarsi della disputa sugli aspetti religiosi del nuovo ordine potesse produrre nuovo danno, vale a dire la continuazione della guerra civile esistente o l'inizio di una nuova, ci si risolse a troncare ogni discussione in proposito, con la conseguenza che l'unica realtà dotata di certezza risultò quella costituita dall'ordine in quanto tale, la cui funzione appariva insostituibile. Esso rappresentava infatti un punto di riferimento stabile entro il nulla sociale — entro il caos della guerra civile —, un punto di riferimento che consentiva finalmente il ritorno alla convivenza umana.

Ogni concezione pessimistica circa la natura dell'uomo politico appariva perciò legata ad un principio conservatore, che andava tuttavia distinto dal « normale » pensiero conservatore (10). La concezione pessimistica continuò ad apparire giustificata finché l'esperienza storica non s'incaricò di dimostrare che le contraddizioni che avevano portato alla guerra civile potevano essere superate mediante lo sviluppo politico, concedendo allo spazio dei valori religiosi solo un'importanza secondaria. Fu proprio questa consapevolezza teorica a consentire la critica dell'abuso di concetti idealistici che era stato fatto durante la guerra civile dai sostenitori dei vari idealismi. Era avvenuto infatti che molti uomini, di fronte alle forme storiche assunte dalle idee tradizionali (basti pensare alle figure dei predicatori fanatici della Lega e degli accoltellatori da questi istigati) (11), fossero stati dissuasi dall'entrare in politica sostenendo simili idee, e d'altra parte che molti « ingenui » — che in buona fede « non avrebbero desiderato » il costante deteriorarsi degli avvenimenti — si trovassero forzatamente ad operare in contrasto con le proprie convinzioni. In una situazione simile non era più possibile continuare a discutere del valore delle idee perché, come osserva giustamente Oakeshott ad altro proposito (12), i « portatori di idee » mancavano della minima sensibilità sociale. A questo punto poteva soc-

(10) Rilevante a questo proposito F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago 1960, p. 397 ss., con il significativo sottotitolo: « *Perché non sono un conservatore* ».

(11) Cfr. Schnur, *op. cit.*, p. 45 ss.

(12) M. Oakeshott, *Rationalism in Politics* (cap. « *The Tower of Babel* ») p. 75. V. su ciò ora le ottime osservazioni di Battista, *Morale « privée » ecc.*, cit., p. 92 ss.

correre solo la lealtà dimostrata dal consociato, o in altre parole: quel che realmente contava non era più il « valore » che doveva essere attribuito a determinate « idee », bensì il valore dell'uomo concreto. Nell'esperienza della guerra civile di religione, che era a loro ancora molto vicina, i pensatori che stiamo qui considerando vedevano dunque la giustificazione più efficace delle proprie teorie politiche, relativamente al problema dell'ordine.

Agli occhi di questi pensatori, ogni fenomeno che si fosse verificato su un piano politico doveva essere ricondotto al concetto di ordine. Così ad es., ciò che doveva significare la vera morale andava stabilito sulla base della legge positiva di una società concreta, e la ragione doveva adattarsi al riconoscimento dell'esistente. Quel che interessava al singolo individuo era infatti unicamente che regnasse l'ordine e la tranquillità pubblica: soltanto così gli era infatti possibile sviluppare le proprie inclinazioni private, che ad es. nel caso di Mersenne consistevano nel lavorare al progresso costante della scienza. Perché questo fine fosse raggiunto occorreva che il diritto naturale evitasse di muovere ogni attacco alla legge positiva: in questo senso Padre Mersenne si era espresso sempre risolutamente (13). Ma se il diritto naturale doveva limitarsi sempre a stabilire quel che era necessario al fine di assicurare l'ordine, esso finiva per identificarsi con ciò che era di volta in volta esistente (14).

2. In questo modo il c.d. positivismo giuridico (15), che aveva preso a diffondersi già verso la fine del XVI secolo (16), si impone con tutta efficacia. I motivi della sua nascita e del suo svi-

(13) Cfr. LENOBLE, *op. cit.*, p. 544.

(14) Il problema se questa congettura sia esatta verrà trattato più oltre, alle pp. 78 ss.

(15) Il rapporto tra la legge ed il diritto consuetudinario non può naturalmente rientrare nei limiti della presente trattazione. Cfr., più da vicino, VON ALBERTINI, *op. cit.*, p. 43 ss.

(16) V. su ciò SCHNUR, *op. cit.*, p. 66 ss., con rinvii alla letteratura contemporanea. Cfr. anche le brevi ma intense osservazioni di G. DE LAGARDE, *Réflexions sur la cristallisation de la notion d'Etat au XVIe siècle*, in E. CASTELLI (a cura), *Umanesimo e scienza politica*, cit., p. 247 ss., nonché MARAVALL, *La philosophie politique espagnole au XVIIe siècle*, cit., p. 107, dove peraltro l'inizio di tale corrente « decisionista » del pensiero giuridico (Maravall si riferisce espressamente a Carl Schmitt) viene fissato in data troppo successiva.

luppo dovrebbero essere ormai chiari: non appena si comprese infatti che la disputa sui c.d. valori materiali finiva necessariamente per condurre alla guerra di religione, ogni « disputa sul valore » venne interrotta per evitare che l'ordine fosse di nuovo messo in questione. Un vasto processo di « de-idealizzazione » (*Entidealisierung*) fece sì che il pieno consenso fosse richiesto ormai solo per un campo assai ristretto di fenomeni — un campo che ricomprendesse unicamente quegli aspetti della realtà che potevano essere riconosciuti con maggior facilità da parte di ogni essere « ragionevole »: tra questi, principalmente, i compiti di pacificazione che erano propri dello Stato. In tal senso ogni dubbio sulla legittimità di una legge risultava naturalmente del tutto escluso. Soltanto la volontà del legislatore, ovvero la volontà del sovrano, aveva il potere di stabilire, al di là di regole prefissate, quel che doveva essere considerato lecito ai fini della tranquillità pubblica e della sicurezza (17). La dottrina del volontarismo si impone così definitivamente nel quadro del pensiero politico, tanto che Erich Auerbach poteva giustamente vedere incarnata in essa « l'opinione generale di quel tempo circa l'essenza del potere in quanto realtà statuita e resa legittima esclusivamente in virtù di un atto di posizione » (18).

Una simile forma di pensiero non si rivolge comunque necessariamente contro il diritto naturale. Occorre infatti tener presente che la critica nei confronti del tradizionale diritto naturale aristotelico-scolastico in essa contenuta produsse un nuovo diritto, la cui dottrina — fondata su basi stoiche — si richiamava egualmente all'idea di natura (19), ma ad un'idea di natura che, ve-

(17) Cfr. De Lagarde, *op. cit.*, p. 251: « Ce qui fait la valeur d'une loi ce n'est pas sa justice mais la *volonté publique* qui l'impose ». Lagarde, conoscitore della tarda filosofia medievale, sottolinea a questo proposito il contrasto con il pensiero tomistico. Anche Lenoble, *op. cit.*, p. 542, considera il rapporto tra questo pensiero ed il volontarismo teologico. In senso analogo si esprime, dettagliatamente, Maravall, *op. cit.*, p. 158 ss. Se questo concetto estremo del potere non vale per gli autori spagnoli del XVII secolo, ciò avviene per un motivo che non vale per gli altri stati: nessuna guerra civile, ed unità di religione e politica.

(18) E. Auerbach, *Das französische Publikum im 17. Jahrhundert*, München 1933, p. 34. (Tale definizione non compare più nella nuova stesura di tale studio contenuta in *Vier Untersuchungen der französischen Bildung*, Bern 1951). Cfr. anche G. Hess, *op. cit.*, p. 181 ss.

(19) Cfr. su ciò anzitutto R. Ornstein, *Donne, Montaigne, and Natural Law*, « Journal of Engl. and Germ. Philol. », 55, 1956, p. 213 ss. Sul

nendo riferita ad un ambito di significato esclusivamente profano, risultava profondamente differenziata dall'idea tradizionale, la quale era ritenuta ormai unanimemente dai critici fattore determinante delle guerre civili.

Ma il carattere fortemente individualistico di questa forma di pensiero, che era causato dalla mancanza di un consenso generale sul « nuovo » concetto di natura, produsse un dilemma. È vero che si tentò di ovviare ai rischi dell'individualismo cercando di ricondurre il diritto naturale ai risultati dell'osservazione empirica, ma si dovette egualmente riconoscere che, nonostante ciò, un simile « nuovo » diritto naturale non poteva essere in alcun modo dimostrato (20). Anche là dove, come ad es. nel caso di John Donne (21), ci si proponeva di sintetizzare il significato del diritto naturale nella frase « Fly evill, seek good », si ammetteva apertamente, con richiami anche a S. Tommaso d'Aquino, che questo principio poteva valere soltanto per campi estremamente limitati e controllabili, ma che quanto più si scendeva nella particolarità, tanto più diveniva incerta l'indicazione normativa e svaniva quindi la necessaria unità dell'ordinamento (22). Ad un concetto assai restrittivo di quel che era vincolante per natura si sovrapponeva così un potere di decisione assai esteso spettante al sovrano legittimo, dalla cui volontà dipendeva la definizione del lecito (23).

Se dunque neppure una forma di pensiero anti-aristotelico — in cui il rinvio al concetto di natura continuava pur sempre a sussistere — riusciva a rendere possibile una completa regolamentazione normativa della vita politica, deve dirsi che un simile risultato non fu conseguito neppure da quei teorici che già in via di principio escludevano il ricorso alla natura. Costoro non solo rilevavano l'impossibilità di trovare un concetto di natura che potesse essere universalmente accettato, ma sostenevano an-

« positivismo giuridico » di Montaigne, cfr. le importanti osservazioni di H. Friedrich, *Montaigne*, cit., p. 178 ss., nonché di M. Kölsch, *Recht und Macht bei Montaigne. Ein Beitrag zur Erforschung der Grundlagen von Staat und Recht*, Berlin 1974.

(20) Ornstein, *op. cit.*, p. 222 ss.

(21) Donne, *Biathanatos*, rist. 1930, p. 37.

(22) Cfr. anche le osservazioni di Donne, sopra, p. 41 n. 29.

(23) Ma anche in questo caso era importante stabilire quale fosse il raggio d'azione — pur ridotto al minimo — del diritto naturale: su questo punto torneremo più oltre.

che l'inutilità del ricorso all'idea individuale di natura. Tale idea risultava infatti indeterminata e non ci si poteva quindi attendere di risalire, a partire da essa, ad un criterio generale dotato di certezza e di stabilità. Già prima del 1600 il grande giurista Loisel aveva in questo senso affermato l'esattezza dell'opinione che sosteneva l'inesistenza di un diritto conforme ad un'idea di natura unica ed irrevocabile (24). Loisel ne aveva tratto la conclusione che la giustizia non esiste mai nella natura, ma che essa esiste soltanto o nell'opinione (individuale) o nel diritto positivo (25). Soltanto la decisione del sovrano sarebbe stata allora in grado di stabilire ciò che doveva valere come diritto. (La questione se per questa via non ci si precluda alla lunga la possibilità di elaborare un criterio di giudizio sul diritto positivo sarà trattata più avanti. È sufficiente per ora constatare che la nascita del positivismo era intimamente connessa alla dissoluzione delle antiche rappresentazioni del valore) (26).

La volontà del legislatore non costituisce tuttavia il fondamento della indiscutibile validità della legge per il fatto che la volontà sia posta « al di sopra » dell'idea e quindi possieda un « valore » più alto di questa; infatti nel campo della politica statale un'idea generale nel senso tradizionale del termine non può essere in alcun modo richiamata: non vi è per essa infatti spazio alcuno. Si costituisce così nella politica un ambito che potrebbe definirsi « libero da valori »: il « valore » si riduce all'atto con cui

(24) LOISEL, *La Guyenne*, Paris 1605, *Remonstrance VIII* (dell'8 giugno 1584): *Dice ou de la Justice*, p. 297.

(25) *Ibid.*, p. 299. L'opinione di H. FRIEDRICH, *op. cit.*, p. 180, secondo cui nessuno tra i teorici del diritto di maggior rilievo del XVI secolo accettasse il positivismo di Montaigne, non appare pertanto esatta.

(26) Quanto dice BREDVOLD, *The intellectual Milieu of John Dryden*, cit., p. 134, vale anche per l'epoca che qui ci interessa: « Such theorists as Hobbes and Filmer could never have had any practical political influence in England during a period of calm and security; they belong peculiarly to the turbulence of the seventeenth century ».

Andrebbe qui naturalmente ricordato anche il poeta Abraham COWLEY, sostenitore della causa realista, emigrato a Parigi e successivamente riaccordatosi con il governo inglese. Sul suo scetticismo, R. NEVO, *The Dial of Virtue. A Study of Poems on Affairs of State in the Seventeenth Century*, Princeton 1963, p. 119 ss. Il testo intero del celebre poema di Cowley « The Civil War », di cui la prima parte apparve soltanto dopo la morte di Cowley, è stato edito da poco: A. COWLEY, *The Civil War*, Edited by A. Pritchard, Toronto 1973.

la volontà viene osservata, con la conseguenza che esso può dirsi « realizzato » semplicemente nell'obbedienza accordata al potere che risulta legittimato in determinate forme. Si deve osservare che ad una legge così intesa è dovuta un'obbedienza non inferiore a quella che alla legge avrebbe potuto derivare da un legame di « appartenenza al valore » (*von der « Wertteilhabe »*). La sua giustificazione sul piano della giustizia consiste nel fatto che, di fronte all'impossibilità di conciliare tra loro i «valori» in lotta, essa svolge la funzione effettiva di assicurare l'ordine, ed almeno in ciò non è « vuota ». Avrebbe potuto essere ritenuta « vuota » soltanto nel caso in cui fosse stato reamente possibie riempirla di « valori » — cosa che invece appariva ormai inverosimile. Qui dunque il legislatore si vede riconoscere un potere definibile come primario, se non addirittura come volitativo (*volitatives*), nel senso attribuito a questo termine nella dottrina giuridica contemporanea.

Il c.d. positivismo legale (*Gesetzespositivismus*) di quel tempo non va pertanto contrapposto in maniera radicale, già in via di principio, alla dottrina che concepisce la validità del diritto come « appartenenza al valore ». Una simile contrapposizione sarebbe infatti possibile solo astraendo completamente dalla realtà della situazione storica — procedimento alquanto seguito, ma pur sempre molto discutibile. Abbiamo invece già sopra osservato (27) che anche la validità « come appartenenza al valore » implica un atto di posizione e che quindi il suo contrasto con la validità « come posizione » è qualcosa di assai relativo. In un sistema fondato su un solo valore il concetto di « valore » e quello di « posizione » appaiono inseparabili, e la volontà « contiene » già in sé il valore. Dietro a ciò sta la consapevolezza che il valore costituito dall'unitarietà della vita politica non possa mai essere scisso dal momento della « decisione ». In altre parole tale unitarietà non va vista soltanto come « valore », bensì come « valore » e « posizione » contemporaneamente: perché il sistema sociale funzioni, è necessario che l'insuperabile differenza tra « valore » e « posizione » non diventi mai un problema insolubile (28). All'insieme di

(27) V. sopra, p. 45 ss.

(28) Sul problema dell'ordine morale, accanto a GEHLEN v. soprattutto M. OAKESHOTT, *The Tower of Babel*, in OAKESHOTT, *Rationalism in Politics etc.*, p. 59 ss. V. anche E. TOPITSCH, *Sozialtheorie und Gesellschafts-*

tali questioni si allude forse quando si parla di « vicinanza all'essere » (*Seinsnähe*): si comprende infatti che il motivo per cui, in tale situazione, si pensa di poter trarre dall'« essere » conseguenze relative alla sfera del « dover essere » è l'assenza di una netta distinzione, sul piano dei princìpi, tra « essere » e « dover essere ».

I nuovi « valori » — ossia le nuove confessioni — apparsi durante la guerra civile sull'orizzonte di un sistema fino ad allora basato su un unico valore avevano fatto sì che il rapporto tra « valore » e « posizione », indispensabile alla durata dell'ordine sociale, venisse meno. Era accaduto cioè che valori assolutamente esclusivi (che ambivano quindi anche a « porre » il diritto in maniera esclusiva) si trovassero schierati gli uni contro gli altri nella situazione tipica della guerra civile. Si sarebbe riuscito ad ovviare a questa, e pertanto a ripristinare l'indispensabile unitarietà del potere di porre il diritto, soltanto rimuovendo la causa che aveva determinato il disfacimento dell'unitarietà primitiva, provvedendo — in altre parole — all'eliminazione di quella « sospensione » che abbiamo già definito più sopra.

Un simile risultato avrebbe potuto essere raggiunto o in seguito alla vittoria « assoluta » di uno dei due valori in lotta, oppure in seguito al libero riconoscimento reciproco delle parti antagoniste. Nessuna di queste due ipotesi poté verificarsi in Francia. Nel periodo in questione non si riuscì infatti a formulare in Francia così come in Inghilterra, il problema fondamentale che avrebbe successivamente ricevuto una risposta da parte di Hobbes e di Locke: se cioè il dissidio confessionale che stava alla base della guerra civile non avesse potuto essere superato grazie alla svalutazione dei « valori » che lo determinavano. Ciò avrebbe dato modo di fondare poi la politica su basi totalmente rinnovate (29), secondo quanto avvenne nel deismo, movimento di idee filosofiche e religiose in cui la figura di Dio era posta tanto in alto da rendere non più percepibili le direttive divine, che tuttavia continuavano pur sempre a sussistere. Il passo successivo era quello di fondare nello Stato un'istanza politica suffi-

gestaltung, in TOPITSCH, *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied 1961, p. 147 ss.

(29) Non ci interessa approfondire qui ulteriormente tale problema: lo scopo della nostra trattazione dovrebbe essere infatti quello di chiarire le premesse del fenomeno.

cientemente autonoma da poter ricondurre alla « ragione » quei « valori » confessionali che non riuscivano ad autoregolarsi.

Riguardo poi alle decisioni fondamentali che dovevano essere prodotte da tale istanza autonoma, si procedette ad una netta distinzione tra momento del « valore » e momento della « posizione ». Il « valore » venne ricondotto alla sfera del privato: pur continuando ancora ad essere pensabile in quanto tale, esso perdeva ogni rilevanza politica. Ma ciò non doveva significare in alcun modo che la « pura posizione » ed il « puro valore » risultassero alla fine tra loro contrapposti. Se è vero che dopo la guerra civile il vecchio « valore », non riuscendo più ad assicurare l'unità richiesta di « valore » e « posizione », non era più in alcun modo considerato quale fattore sociale di unificazione, è anche vero che questo fatto, di per sé assai grave, veniva compensato attribuendo alla « posizione » una portata specificamente sociale. Il criterio della « posizione » *non si sostituì* meccanicamente a quello dell'« appartenenza al valore », bensì assunse *semplicemente* il compito di conservare la pace che era stato di quest'ultima. La nuova dottrina positivistica, che accordava un'importanza prevalente alla « posizione » statale del diritto, avrebbe potuto apparire come un « non-valore » (o addirittura un « dis-valore ») solo agli occhi di chi continuava a vedere un « valore » nella semplice « idea » pensata in sé — ipotesi che già sopra abbiamo escluso come sorpassata (30). Tale ipotesi avrebbe costituito infatti l'espressione di un vuoto moralismo e, mancando al compito di valutare i reali problemi di carattere politico e storico che sono propri di ogni morale, avrebbe finito col privare anche la morale nella sua efficacia.

Si comprende d'altra parte come là dove la situazione politica non esprimeva ancora pienamente questa tensione tra « valore » e « posizione » la problematica in questione non fosse avvertibile negli stessi termini. In tal caso sarebbe stato possibile adottare indifferentemente, da un punto di vista scientifico, la prospettiva del « diritto naturale » oppure quella del « positivismo giuridico », nella consapevolezza che tali prospettive costituiscono in sostanza nient'altro che due diverse modalità di definizione di un medesimo fenomeno. Questo quando invece, nel caso di un sistema sociale basato su su solo valore, il concetto di positivismo che abbiamo poco sopra delineato è perfettamente

(30) V. sopra, p. 45.

funzionale: il positivismo — dottrina che va connessa alla «sospensione del valore» che segue alla guerra civile — non costituisce un pensiero «ostile al valore» sul piano dei princìpi, bensì finisce per divenire tale in riferimento alla situazione concreta. Appare quindi non solo poco utile, ma soprattutto metodologicamente sbagliato, il voler ritenere i teorici in questione ostili già «sul piano dei princìpi» ai «valori», ad Aristotele, alla scolastica neo-aristotelica, ecc. Ci si potrebbe infatti domandare paradossalmente se i «valori», se Aristotele, se la scolastica ecc. sono poi davvero interpretabili in sostegno ai crimini della guerra civile. È chiaramente assurdo ridurre l'analisi del pensiero politico a questioni formulate in maniera così semplicistica, al di fuori del tempo e della situazione reale: ci si comporterebbe infatti come tanti commissari di polizia che, ponendo sotto un interrogatorio grottesco la storia, intendano strappare ai viventi quelle confessioni che non hanno potuto ottenere dai veri protagonisti, ormai morti.

Ma un altro problema di importanza primaria si presenta a questo punto all'attenzione: quello del ben noto intensificarsi, nel contesto storico di quel tempo, del processo di tecnicizzazione e di funzionalizzazione della politica. In tale periodo il pensiero politico precedette sempre più ad accertare le relazioni di carattere funzionale esistenti tra i vari fenomeni istituzionali, come risulterà visibile ad es. nella concezione dello Stato-macchina, cui si farà cenno più oltre. In tal modo la questione riguardava sempre meno «che cosa» fossero i dati con cui si operava e sempre più «come» essi funzionassero ed in quale rapporto si ponessero gli uni di fronte agli altri (31). Era questo il procedimento che doveva portare alla scoperta delle leggi oggettive della politica.

Questo sviluppo del pensiero, che ha come obbiettivo finale la considerazione della politica sotto l'aspetto della tecnica (32), deve essere ricondotto da una parte all'influsso esercitato dalle teorie di Machiavelli (33), dall'altra alla nuova realtà costituita

(31) Cfr. MARAVALL, *op. cit.*, p. 79 e SUTCLIFFE, *op. cit.*, p. 222, con ulteriori rinvii.

(32) Cfr. PICOT, *op. cit.*, p. 73 ss.

(33) MARAVALL, *op. cit.*, p. 79, ricorda tuttavia come Machiavelli tenesse ancora in considerazione il «caso», realtà che invece un pensiero realmente impostato sulla tecnica non poteva assolutamente ammettere.

dalle moderne scienze naturali. Ma oltre a ciò va tenuto presente, nella ricerca delle cause della tecnicizzazione del pensiero politico, un altro importante fattore. La trasposizione di concetti tecnici in campo politico richiede infatti che questo campo sia sottratto in via preliminare all'influenza di forme di pensiero orientate attorno al «valore», forme che ormai da tempo hanno cessato di essere adatte alla politica. (Va ricordato inoltre che molti teorici, propugnatori del nuovo pensiero, erano avversari di Machiavelli e potevano quindi assai difficilmente subirne l'influsso. Dal canto suo, la moderna scienza naturale si impone solo molto tempo più tardi, ed ogni influenza diretta sul pensiero politico qui considerato, le cui origini sono rintracciabili già prima del 1600, deve perciò essere esclusa).

È dunque la guerra civile di religione la nuova causa, che si aggiunge a quelle già prese in esame, del mutamento del pensiero politico. Quel che già più volte si è detto in precedenza vale anche a questo proposito: il tentativo di allontanare il dissidio sulle questioni di ordine materiale e di costruire un terreno neutrale in cui tornasse a rendersi possibile un'intesa generale (34) aveva distolto il pensiero dalla questione dell'«essenza delle cose» (*die Frage nach dem Wesen der Sachen*) portandolo invece su quella del loro reale funzionamento. Tale processo era avvenuto in maniera tanto più rapida, in quanto i *politiques* avevano attribuito allo Stato un campo di significato privo di riferimenti teologici, un campo che doveva possedere già in sé le proprie leggi immanenti (35). Mancando in esso ogni carattere di «pienezza del valore» (*Wertvollzug*) ed essendo la volontà del sovrano la sola valida, erano poste le premesse perché la questione del funzionamento della politica riuscisse finalmente ad essere analizzata. Una simile impostazione non richiedeva al-

(34) Fondamentale, sul problema di una simile neutralizzazione, Carl SCHMITT, *Die europäische Kultur in Zwischenstadien der Neutralisierung*, «Europäische Revue», 5, 1929, p. 517 ss., spec. p. 524 ss. (ora anche in SCHMITT, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin 1963, p. 79 ss.). Cfr. anche BARON, *op. cit.*, spec. p. 53 n. 65, dove parla di «effort to discover a neutral secular sphere in every field».

(35) V. SCHNUR, *op. cit.*, p. 18 ss. Quanto il pensiero di Ramo abbia realmente facilitato e precorso il processo di funzionalizzazione, è già stato dimostrato in modo assai interessante da ONG, *op. cit.* (v. sopra p. 17, n. 29), ma la questione richiede un'indagine ulteriore.

cuna delle nozioni teologiche che erano già state al centro della sanguinosa discussione sui «valori» confessionali e consentiva quindi un'intesa generale sulla realtà politica.

Certo, è davvero impossibile negare importanza al problema dell'«essenza delle cose». Occorre tuttavia che il pensiero, per raggiungere una certa chiarezza sull'altro problema rilevante: quello del funzionamento del sistema, eviti tale questione procedendo ad una sospensione provvisoria del giudizio, nel timore che un tentativo di risposta comporti l'approfondimento della contesa. Comincia ora a farsi possibile anche la specializzazione del pensiero politico, che tuttavia inizialmente si fa strada soltanto in forma di ipotesi. Che in questo modo una questione di suprema importanza rimanga insoluta è innegabile, ma va riconosciuto che il passo veramente grave e risolutivo, consistente nella completa negazione del problema dell'essenza della cosa, fu sempre evitato dai «teorici dell'ordine manieristico», i quali videro con chiarezza nella guerra civile una delle cause principali della tecnicizzazione del pensiero politico (36).

Si assiste quindi, nell'ambito di una simile dottrina — che considerava la volontà del sovrano come fondamento del comando statale —, all'acutizzarsi del problema dell'autorità competente: la questione della «giusta forma» della decisione, venendo al centro dell'interesse (37), fa sì che non ci si chieda più se la decisione sia sostanzialmente «esatta», ma piuttosto «chi» sia chiamato a decidere, e in qual modo. La tendenza a ridurre il numero dei centri di decisione si fa ora evidente. Quanto meno centri di comando esistono, tanto più si allontana il pericolo di decisioni incontrollabili (38), slegate o addirittura contraddittorie,

(36) SUTCLIFFE, *op. cit.*, p. 222, nota a questo proposito che la *Controriforma* riuscì a frenare il libero pensiero riguardo alla questione della sostanza della cosa, ma tutto ciò appartiene forse ad una fase successiva della problematica che qui ci interessa.

(37) Un possibile parallelo con l'elaborazione del moderno diritto internazionale europeo è sopratutto in Carl SCHMITT, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Köln 1950 (ora Berlin, Duncker & Humblot), p. 112 ss.

(38) È interessante notare, in questo contesto, come Donne nel suo *Ignatius his Conclave* permettesse ai gesuiti di attaccare Machiavelli, colpevole di aver sostenuto la causa della monarchia — ovvero di quella forma di Stato che danneggiava la Chiesa — mentre il popolo era «apter for our impressions».

Cfr. su ciò anche PRAZ, «*The Politic Brain*»: *Machiavelli and the*

che possano condurre alla guerra civile. Ci si avvia così tendenzialmente alla richiesta di un'unica autorità, che può essere impersonata — cosa su cui non si insiste mai abbastanza — tanto da un solo uomo (il monarca), quanto da più uomini (il popolo, il parlamento, ecc.) (39): la dottrina della costituzione mista veniva in questo senso radicalmente rigettata (40). Era comunque chiara la tendenza a non permettere la formazione del dubbio sulla decisione, tendenza che possiamo forse definire con la formula: quanto più puro è il volere, tanto più certo è il comando e tanto maggiore l'ordine (41).

Così, la dialettica tra « nominalismo » e « volontarismo » descritta con tanta efficacia da Welzel (42), se da un lato è espressione di una forma di pensiero « ideal-realistico », dall'altro deve essere riconosciuta come un solido fondamento teorico dello sviluppo dei rapporti politici (43). Soltanto quest'ultimo riconoscimento è in grado di garantire la piena comprensione di quella dialettica (44). Si può ipotizzare, a questo proposito, che il positivismo legale sia solito imporsi dopo periodi di furiosa lotta per i « valori materiali », in cui la « realizzazione del valore » (« *Wertverwirklichung* ») richiede necessariamente l'eliminazione del nemico. Come si sarebbe espresso Paul Valéry, « le doute

Elizabethians, in PRAZ, *The Flaming Heart*, cit., p. 134 ss., come pure S. ANGLO, *More Machiavellian than Machiavel. A Study of the Context of Donne's « Conclave »*, in A.J. SMITH (ed.), *John Donne. Essays in Celebration*, London 1972, p. 349 ss. Il testo di Donne può essere visto ora nell'edizione seguente: JOHN DONNE, *Ignatius his Conclave*. An Edition of the Latin and English Text with Introduction and Commentary by T.S. Healy S.J., Oxford 1969.

(39) Assai chiaramente, in questo senso, PICOT, *Cardin Le Bret*, cit., p. 26 ss.

(40) Vedi DE LAGARDE, *op. cit.*, p. 252.

(41) Ma il problema delle « cattive » decisioni veniva in questo modo a mancare di una risposta: cfr. su ciò le pp. 71 e ss.

(42) V. l'opera cit. sopra a p. 16, n. 57.

(43) Cfr. anche le interessanti osservazioni di L.I. BREDVOLD, *The Religious Thought of John Donne in relation to Medieval and Later Traditions*, nel volume collettivo: *Studies in Shakespeare, Milton and Donne*, New York 1925, p. 204 ss., relativamente all'influenza di Duns Scoto ed Ockham sul manierista Donne.

(44) Ciò è stato dimostrato chiaramente dallo stesso Welzel (*op. cit.*, p. 108 ss.) per quanto riguarda le guerre civili di religione. Welzel non dà tuttavia indicazioni circa le epoche successive.

mène à la forme » (45). È quindi anche comprensibile il fatto che una simile problematica risulti insabbiata in epoche di conformismo più o meno totale, nelle quali essa finisce per non apparire nemmeno più rilevante da un punto di vista politico (46). Accade invece che in queste epoche i reali problemi vengano mistificati con il consenso generale (47). È questo un particolare che purtroppo sfugge assai spesso alla storia delle idee.

3. L'ordine — così dice Mersenne — è voluto da Dio perché soltanto nell'ordine l'uomo può sviluppare le sue buone qualità. Il concetto di ateismo sconfina quindi in quello di anarchia (48): se infatti di Dio cristiano è il difensore dell'ordine, chi è nemico di questo Dio è anche nemico dell'ordine politico. La religione viene qui ridotta, come accade ad es. in Guez de Balzac, a fattore di stabilizzazione sociale, fino a svolgere — tanto sotto il profilo teologico quanto sotto quello politico — il ruolo di guardiana dello status quo. In questo senso gli ugonotti — che non ammettevano a nessuna condizione la pace con il monarca di religione cattolica — erano ritenuti non tanto nemici della vera religione, quanto turbatori dell'ordine pubblico, ovvero dell'ordine dello Stato (49). La religione correva così il serio pericolo di ridursi a concetto esclusivamente profano, in funzione del mantenimento dell'ordine politico-sociale dato (50). Tale fenomeno,

(45) Vedi H. FRIEDRICH, *Die Struktur der modernen Lyrik. Von der Mitte des neunzehnten bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts.* Erweit. Neuausgabe, Hamburg 1967, p. 164. Friedrich parla a questo proposito di una connessione nascosta tra la scepsi ed il rigore delle forme.

(46) Non che tale problematica possa considerarsi « filosoficamente » esaurita; in essa mancano soltanto i presupposti per passare ad una vera e propria disputa. Cfr. sopra, p. 71.

(47) Tale « positivismo », che nasce dal dubbio e dalla dura lotta tra le fazioni, possiede dunque in ciò la ragione della propria « positività ». È chiara quindi la distinzione tra di esso e quelle altre forme di « positivismo » astratto e formalista che credono di potersi giustificare da se stesse, cosa che invece è assurda.

(48) Cfr. LENOBLE, *op. cit.*, p. 541 ss.

(49) A questo fenomeno purtroppo non bada W.J. STANKIEWICZ, *Politics and Religion in the 17th Century*, Los Angeles 1960: egli considera infatti la lotta di Richelieu contro gli Ugonotti da un punto di vista prevalentemente religioso. Cfr., anche contro quest'interpretazione, POPKIN, *Skepticism and the Counterreformation in France*, « Archiv für Reformationsgeschichte », 51, 1960, p. 58 ss.

(50) V. LENOBLE, *op. cit.*, p. 541 ss.

come è noto, doveva ripetersi storicamente dopo la Rivoluzione francese (vale a dire dopo un'altra guerra civile condotta su premesse idealistiche) con il pensiero della Restaurazione (51).

Una simile concezione dell'ordine non intende tuttavia la tranquillità interna dello Stato nel senso di una stasi assoluta sorretta da una violenza incombente, come accade nel caso della tirannide. Va ricordato innanzitutto che l'ordine in questione era costituito da un'idea (52) avente come contenuto la pace (intesa come assenza della guerra civile) (53) nonché il principio fondamentale della libertà di coscienza. Tanto basterebbe a dimostrare come il concetto ordine non fosse affatto vuoto (*inhaltsleer*), ma al contrario contenesse idee generali che avrebbero fondato il « tentativo di un ordine manieristico ». La questione dell'osservanza di tali idee da parte del sovrano — osservanza che gli individui potevano sempre esigere, disponendo anzi a questo proposito di un diritto irrinunciabile — doveva condurre alla successiva teorizzazione hobbesiana della « mutual relation between protection and obedience » e quindi ad una critica di portata più generale; quest'ultima doveva determinare quel limite generale al potere (volitativo) del sovrano cui si è già fatto cenno (54). Una clausola di risoluzione era altresì predisposta nel caso di eventuali violazioni da parte del sovrano. Se tale clausola non fu resa operante più tardi nei confronti di Luigi XIV, allorché questi cacciò gli ugonotti per motivi religiosi, dipese anche dal fatto che i politici non permisero — come vedremo meglio più oltre (cfr. V 2 b) — che l'osservanza di tale limite fosse attuata praticamente mediante un controllo pubblico.

Il sovrano era dunque certamente sottoposto ad alcuni vincoli e la sua politica doveva quindi piegarsi di fronte a determinate rap-

(51) Su ciò v. soprattutto R. SPAEMANN, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L.G.A. De Bonald*, München 1959. Va inoltre osservato che Sainte-Beuve ha posto in luce la sorprendente rassomiglianza esistente tra le idee di Naudé, il grande scettico, e di De Maistre, il grande credente, notando acutamente come qui appaia in piena luce « le manège de l'esprit humain ». V. SAINTE-BEUVE, *Gabriel Naudé*, « Revue des Deux Mondes », a. XIII (vol. IV), 1843, p. 777.

(52) Cfr. sopra, p. 64 ss.

(53) Sugli esiti di quest'idea in Hobbes, cfr. soprattutto K. SCHILLING, *Geschichte der sozialen Ideen*, Stuttgart 1957, p. 240 ss.

(54) V. sopra p. 71.

presentazioni (55), come ad es. le *Lois fondamentales du Royaume* o il comando divino (56). Era tuttavia estremamente importante il fatto che la subordinazione del sovrano a tali vincoli non fosse controllata pubblicamente. In ciò stava la principale differenza tra questo pensiero, finalizzato alla conservazione dell'ordine politico, ed ogni conformismo che si ispirava ancora a premesse idealistiche. Il pensiero politico in questione cercava infatti di ridurre in ogni modo le discussioni pubbliche e di evitare le limitazioni poste all'esercizio del potere, nel timore del disordine interno o addirittura di una nuova guerra civile.

Alla questione se si potesse ammettere un controllo da parte del popolo dell'effettiva osservanza dei limiti del potere sovrano — eventualmente mediante ricorso al diritto di resistenza — andava comunque data, in ultima analisi, una risposta positiva. L'uso del concetto di 'tiranno' era assai comune all'interno di questo tipo di pensiero: tale concetto poteva essere ritrovato ad es. in Bodin (57), in Barclay (58) ed in Loisel (59). Bodin ammetteva inoltre anche il diritto di resistenza contro l'usurpatore (60). Tutto ciò aiuta a chiarire l'importanza che è propria di ogni dottrina del diritto di resistenza, la cui domanda centrale — ovvero: chi ed in quale situazione ha il potere di concedere o addirittura talora di esigere il diritto di resistenza? — viene invece assai spesso msitificata ed elusa.

È indubbio che, nel contesto di pensiero di cui ora ci stiamo occupando, il concetto — per lo più assai vago — di tirannide abbia assunto un significato ben diverso da quello attribuitogli dai monarcomachi protestanti o cattolici. Malgrado ciò, di fronte ad un concetto così vago, a taluni interpreti è parso facile citare

(55) Su Le Bret, v. dettagliatamente PICOT, *op. cit.* Cfr. anche le importanti osservazioni di MARAVALL, *op. cit.*, p. 166 ss.

(56) V. la dimostrazione di tutto ciò in SCHNUR, *op. cit.*, p. 41 n. 1, come pure a p. 69.

(57) BODIN, *Les six livres de la République*, Paris 1583, rist. Aalen 1961, p. 297 ss. Cfr. VON ALBERTINI, *op. cit.*, p. 87; K. VON RAUMER, *Absoluter Staat, Korporative Libertät, Persönliche Freiheit*, nell'opera collettiva: *Das Problem der Freiheit im europäischen Denken von der Antike bis zur Gegenwart*, München 1958, p. 75.

(58) V. SALMON, *op. cit.*, p. 165.

(59) LOISEL, *La Guyenne*, Paris 1605, *Remonstrance VIII: Dice ou de la Justice*, p. 297 ss.

(60) BODIN, *op. cit.*, p. 299.

autori come Bodin (61) e Barclay (62) a sostegno delle tesi dei monarcomachi. Tali interpreti hanno trascurato volutamente che, tanto per i *politiques* quanto per i loro seguaci, i criteri la cui inosservanza faceva del sovrano un tiranno erano criteri c.d. « formali »: così ad es. le *Lois fondamentales du Royaume* (e particolarmente le norme relative alla successione al trono (63)), che risultavano sempre più « de-idealizzate », o il divieto di esercitare il potere per interessi individuali. Si trattava di criteri che per il loro carattere formale necessitavano di una preventiva elaborazione da parte del giurista, e non più del teologo (64). Va considerato come a questo proposito i legisti non ammettessero più in alcun modo un diritto di resistenza per motivi religiosi, poiché l'esercizio di esso poteva facilmente riportare indietro alla guerra civile di religione (65). Il significato attribuito in questo contesto al concetto di tirannide (e a quello di diritto di resistenza) era dunque non solo diverso, ma addirittura opposto a quello attribuitovi dalla dottrina dei monarcomachi (66): ciò che contava realmente non era infatti che un'opposizione « ideale » combattesse, con l'ausilio del diritto di resistenza, un tiranno che

(61) *Mémoires de la Ligue*, Amsterdam 1758, vol. IV, p. 111. Ulteriori esempi sulla fortuna di Bodin in Francia: SALMON, *op. cit.*, p. 85 n. 11; in Inghilterra: *ibid.*, p. 85 (non alla nota 11, come erroneamente indicato da SCHNUR, *op. cit.*, p. 26 n. 1). Sul rapporto tra Bodin ed i monarcomachi, v. anzitutto J.H.M. SALMON, *Bodin and the Monarchomacs*, in DENZER (ed.), *Jean Bodin*, cit., p. 359 ss.

(62) SALMON, *op. cit.*, p. 165.

(63) Su ciò da ultimo R.E. GIESEY, *The Juristic Basis of Dynastic Right to the French Throne*, « Transact. Am. Phil. Soc. », N.S., vol. 51, pt. 5, 1961. Su Bodin cfr. ora soprattutto H. QUARITSCH, *Staat und Souveränität*, Bd. 1, Frankfurt 1970, p. 333 ss.; E. HINRICHS, *Fürstenlehre und politisches Handeln im Frankreich Heinrichs IV. Untersuchungen über die politischen Denk- und Handlungsformen im Späthumanismus*, Göttingen 1969, p. 39 ss., e J.H. FRANKLIN, *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge 1973, p. 70 ss. Sul tema dei limiti della sovranità, v. in generale anche MARAVALL, *Estado moderno*, cit., I, p. 340 ss.

(64) V. anche SCHNUR, *op. cit.*, p. 69.

(65) VON ALBERTINI, *op. cit.*, p. 86, rimprovera a ragione alla storiografia sull'assolutismo di non tenere ancor oggi in giusto conto la reale portata di questi problemi.

(66) Cfr. anche quanto sostiene DE LAGARDE, *op. cit.*, p. 255, secondo il quale « les théories sur la puissance absolue et le droit divin des rois sont peut-être beaucoup plus dirigés contre les impiétements du pouvoir spirituel que contre les sujets des princes ».

governava legittimandosi « idealmente », bensì che un diritto di resistenza inteso « positivisticamente » si rivolgesse contro un tiranno che governava anch'egli « positivisticamente ». Esistevano poi — oltre a questi criteri generali di comportamento, alquanto vaghi (67) — altri vincoli i quali, pur non essendo sottoposti al controllo del popolo, producevano pur sempre obblighi per il sovrano (68).

Ora, il semplice fatto che la teoria di un « ordine manieristico » prevedesse simili criteri limitativi mostra già come in essa l'esercizio del potere non fosse pensato in alcun modo in senso « ab-soluto ». Su questo punto occorre insistere — tanto più che a questo proposito sorgono spesso dei malintesi (69), non di rado alimentati da motivi ideologici. Welzel ha avuto il merito di sottolineare — cosa assai importante ma spesso trascurata — come la teoria dell'« ordine manieristico » non si proponesse in alcun modo di aggirare il problema del retto agire (70). Ciò significava che, se i monarchi detenevano ormai il monopolio di ogni decisione vincolante, occorreva trovare anche il modo di sventare il pericolo di abusi che potevano eventualmente configurarsi nell'esercizio di questo straordinario potere. La soluzione poteva consistere unicamente nel postulato che « soltanto una volontà buona è in grado di creare il bene » (71).

Un notevole rilievo finì dunque necessariamente per assumere il problema di come far sì che la volontà sovrana fosse sempre buona, tenuto conto del fatto che il semplice appello alla re-

(67) Significativamente lo spagnolo Ribadeneyra rimproverava ai *politiques* di non possedere alcun concetto preciso di ciò che era il tiranno: cfr. MARAVALL, *op. cit.*, p. 315. Si comprende quindi facilmente la confusione sui contenuti da attribuire a tale concetto. V. ora anche F.E. SUTCLIFFE, *La notion de Raison d'Etat dans la pensée française et espagnole au XVIIe siècle*, in SCHNUR (ed.), *Staatsräson*, cit., p. 213 ss.

(68) Poiché la Chiesa non costituiva più un'istituzione, e quindi un organo di controllo, il confessore del sovrano doveva necessariamente essere prescelto in base alla sua statura ed influenza personale.

(69) In senso contrario soprattutto VON ALBERTINI, *op. cit.*, p. 199 ss.; PINTARD, *op. cit.*, p. 558 ss., e BREDVOLD, *The intellectual Milieu of John Dryden*, cit., p. 148.

(70) Cfr. WELZEL, *op. cit.*, p. 112 ss. (su Hobbes) e B. DE JOUVENEL, *De la souveraineté. A la recherche du bien politique*, Paris 1955, p. 262 ss., il quale tuttavia non pone il problema in termini chiari come Welzel. Cfr. anche SCHNUR, *op. cit.*, p. 69 s.

(71) WELZEL, *op. cit.*, p. 118 ss.

sponsabilità del sovrano davanti a Dio — responsabilità che appariva poi inverificabile da parte degli uomini — non poteva naturalmente bastare. Si cercò pertanto di risolvere questo problema curando l'educazione del futuro monarca e prestando inoltre estrema attenzione alla scelta di retti consiglieri (72). Soltanto in questo modo si poteva costruire in anticipo una possibile difesa contro l'arbitrio, contro la volontà « malvagia » del sovrano (73). Il compito di evitare la « falsa » politica, ovvero la guerra civile, doveva dunque avere come effetto quello, già segnalato anzitutto da Welzel, della retta determinazione della volontà sovrana: « quando il potere si concentra in un punto ben individuato — costituito ad esempio da un uomo o da un gruppo di uomini — come al sommo di una vetta, si fa tanto più pressante il problema di trovare un tramite, una via d'accesso che permette di influire su questa vetta » (74).

Il problema si fa particolarmente evidente in Guez de Balzac. Questi sosteneva il bisogno di un forte legame di responsabilità del sovrano verso Dio, legame che non doveva essere sottoposto a verifica da parte degli altri uomini (75). Guez de Balzac si

(72) Esauriente su questo punto, per quanto riguarda la situazione spagnola, MARAVALL, *op. cit.*, p. 221 ss. Cfr. anche VON ALBERTINI, *op. cit.*, p. 56 s. È naturalmente assai difficile distinguere la funzione informale di consigliere politico, che qui ci interessa, dall'istituzione del *Conseil du Roi*, orientata verso attività di carattere prevalentemente amministrativo, la quale vide crescere il proprio peso ed il proprio significato nel progressivo evolversi dell'organizzazione dello Stato (su ciò v. ad es. R. MOUSNIER, *Le Conseil du Roi de la mort de Henri IV au gouvernement personnel de Louis XIV*, « Ét. hist. mod. cont. », 1, 1947, p. 29 ss.). È possibile tracciare, nonostante ciò, in via di principio una simile distinzione. Si deve ricordare che lo studio citato di Mousnier si trova ora riunito ad altri importanti saggi in R. MOUSNIER, *La plume, la faucille et le marteau. Institutions et société en France du Moyen Age à la Révolution*, Paris 1970. Cfr. infine R. MOUSNIER, et ses collaborateurs, *Le Conseil du Roi de Louis XII à la Révolution*, Paris 1970.

(73) Ciò è chiarito assai bene da J. DECLAREUIL, *Les idées politiques de Guez de Balzac*, « Rev. de droit public », 24, 1907, p. 663.

(74) Carl SCHMITT, *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*, Pfullingen 1954, p. 16. V. inotre C. SCHMITT, *Der Zugang zum Machthaber, ein zentrales verfassungsrechtliches Problem* (1947), in SCHMITT, *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, Berlin 1958, p. 430 ss.

(75) V. anzitutto « *Le Prince* » di Balzac (1631), cit. qui nell'ed. delle *Oeuvres de J.L. Guez de Balzac*, vol. I, Paris 1854, p. 7 ss.; cfr. su ciò, oltre a Declareuil, VON ALBERTINI, *op. cit.*, p. 206 ss.; SUTCLIFFE,

opponeva al regime tirannico, e rifiutava quindi di appoggiare un ordine di cui non poteva verificare il contenuto. È significativo che il suo pensiero prestasse particolare attenzione al problema della giusta educazione del principe ed alla scelta di retti consiglieri: anche in questo caso il nucleo del problema era quello di come giungere a far sì che il sovrano esercitasse un *retto* dominio. Quanto più accentrato è il potere, tanto più rilevante è la questione del legittimo accesso a tale potere.

Si comprende anche che tali teorici vedevano soprattutto se stessi nella veste di consiglieri del sovrano: soltanto loro possedevano infatti il « giusto » sapere da trasmettere al monarca. Questa aristocrazia dello spirito riteneva proprio compito, come sostiene Maravall a proposito della Spagna, venire in aiuto del monarca ed illuminare il suo giudizio prima della decisione sovrana (76). Non è un caso che molti di questi teorici ricoprissero effettivamente anche la carica di educatori o consiglieri del principe regnante (77). Una nuova carriera si apriva così per la professione c.d. « intellettuale »: una carriera che — con maggiore o minore successo: per lo più con minore — si sviluppava 'internamente' al potere, nella più completa indifferenza per il tipo di politica da esso realmente svolta.

Anche nei casi in cui — come per esempio in Guez de Balzac — il vincolo della legge divina non era sufficientemente marcato, esisteva pur sempre, nel quadro dell'ordine dato, un fine ultimo della politica. Esso non era costituito tuttavia da un'idea in senso tradizionale, e neppure da un comando divino: per Mersenne ad es., al di là della tranquillità pubblica e dell'ordine politico andava posto il concetto di armonia della totalità del mondo (78). Il pensiero di Mersenne era profondamente caratte-

op. cit., p. 233 ss.; P. WATTER, *Jean Louis Guez de Balzac's « Le Prince »: A Revaluation*, « Journal of the Warburg and Courtauld Inst. », 20, 1957, p. 214 ss.

(76) MARAVALL, *op. cit.*, p. 221. È significativo in questo contesto il rinvio che Schmitt fa al « Don Carlos » di Schiller: cfr. *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, cit., p. 438 s.

(77) V. sopra p. 25.

(78) VON ALBERTINI, *op. cit.*, p. 205, parla della cd. dottrina « classica » dell'armonia, della quale nel nostro contesto non possiamo trattare. Il richiamo di Mersenne alla dottrina dell'armonia è naturalmente assai importante perché mostra come questo autore si trovasse ancora ben all'in-

rizzato in senso manieristico: esso esprimeva l'impossibilità ultima, nel mondo, di una regolarità realmente «armonica», la quale risultava letteralmente sommersa da contraddizioni del tutto inconciliabili.

Mersenne si rifaceva in questo contesto all'idea di un'«armonia dell'irregolare», alla concezione che scorgeva un'armonia segreta dietro all'irregolarità empiricamente osservabile. Per comprendere a fondo il carattere sostanzialmente manieristico di tale concezione è importante considerare come Mersenne avesse tratto tale immagine dell'armonia politica dalla propria dottrina dell'armonia musicale (79), la cui portata manieristica di «armonia dell'irregolare» è del tutto evidente (80). Come abbiamo accennato più sopra (81), il «concetto» (82), inteso come possibilità di unificazione del contraddittorio, costituisce un elemento fondamentale del «manierismo», — un elemento che tuttavia si sottrae alla discussione pubblica ed al riconoscimento da parte della gran massa, con il risultato che soltanto al «sapiente» è

terno di una grande tradizione. Fondamentale su tutto ciò L. SPITZER, *Classical and Christian Ideas of World Harmony*, «Traditio», 2, 1944, p. 409 ss., e 3, 1945, p. 307 ss. (saggi ora riuniti in SPITZER, *Classical and Christian Ideas of World Harmony. Prolegomena to an Interpretation of the World «Stimmung»*, Baltimore 1963); come pure G.L. FINNEY, *A World of Instruments*, «Engl. Lit. Hist.», 20, 1953, p. 87 ss.

(79) MERSENNE, *Harmonie universelle*, 2 voll., Paris 1636-1637; nel nostro caso interessa soprattutto: MERSENNE, *La verité des sciences*, Paris 1626, p. 419 ss.

(80) V. HOCKE, *Manierismus in der Literatur*, cit., p. 186; LENOBLE, *op. cit.*, p. 522 ss.; H. LUDWIG, *Marin Mersenne und seine Musiklehre*, Diss. phil., Halle 1934. Sull'importanza di Mersenne per quella teoria, propria dell'arte manierista, chiamata «des perspectives curieuses», cfr. J. BALTRUSAITIS, *Anamorphoses ou perspectives curieuses*, Paris 1955, che indica nel chiostro dei Minimi di Parigi il centro dello sviluppo di questa teoria. A p. 43 l'autore osserva che dietro a tale teoria dell'arte stava «l'idée de circostance et la vanité du monde». V. anche la combinazione tra musica e poesia nella frase «or la musique peut être appellée la perspective de l'ouye, comme la perspective la musique de l'oeil». Cfr. LUDWIG, *op. cit.*, p. 24 ss. Su questi problemi sono importanti i saggi di J.A. MAZZEO e R.L. COLIE, in J.A. MAZZEO (ed.), *Reason and Imagination*, New York 1962, p. 39 s. e p. 114 ss. (il saggio di Mazzeo si trova ora anche in MAZZEO, *Renaissance and Seventeenth-Century Studies*, cit., p. 183 ss.).

(81) V. sopra p. 8.

(82) In italiano nel testo [N.d.T.].

riservato il compito di svelare il vero significato dell'« armonia dell'irregolare » e di indicarlo quindi al sovrano (83).

Il carattere manieristico di tale dottrina dell'armonia si manifestava dunque nel considerare l'armonia del mondo possibile unicamente come « armonia dell'irregolare ». Anche se nascosta in profondità, l'idea di un'unità del mondo continuava con ciò ad essere ammessa. Che questa apparisse come « ornata » da enunciazioni derivate dalla scienza naturale, non doveva trarre in inganno: la consapevolezza della suddivisione del sapere in infiniti campi non impediva infatti che si continuasse a ritenere possibile ricomporli — sia pure in modo « esoterico » — in un'unità. Proprio qui risiede la differenza tra tali dottrine manieristiche e le moderne scienze della natura, che teorizzavano il processo di autonomizzazione dei campi della vita e la conseguente specializzazione del sapere. Non senza ragione quindi Koyré sostiene la necessità di ridimensionare notevolmente l'apporto di tali teorici manieristi allo sviluppo delle moderne scienze della natura (84).

Il pensiero che andava così propagandosi, pur non contenendo alcuna idea politica « tradizionale » e pur non fondandosi in alcun modo su concezioni idealistiche, non cessava di apparire conformistico a causa del suo rapporto con l'idea generale di ordine. Era nel nome di quest'idea che Mersenne si batteva ad es. contro gli scettici, i quali non riconoscevano nell'ordine alcun valore generale, limitandosi a sospendere il giudizio sopra di esso, oppure — se costretti a passare all'azione — ripiegando su un decisionismo assoluto (85). Per questo anche Mersenne, che sosteneva sì l'ordine ma si rifiutava di legittimarne idealisticamente il concetto, non riusciva ad evitare di essere guardato con sospetto dai sostenitori del pensiero idealistico tradizionale (86).

(83) Come è noto Mersenne accolse, poco più tardi, con grande entusiasmo il *De Cive* di Hobbes, come appare dalla famosa lettera scritta nel 1646 a Sorbière, che stava preparando la ristampa dell'edizione latina del libro di Hobbes ed anche la traduzione francese. Cfr. su ciò, più in particolare, G. Sortais, *La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, 2 voll., Paris 1922, p. 212 ss., ed anche Lenoble, *op. cit.*, p. 576 ss.

(84) Koyrè, *op. cit.* (sopra, p. 27, n. 32).

(85) Mersenne, *La verité des sciences*, cit., soprattutto p. 130 ss. Cfr. anche R.H. Popkin, *Father Mersenne's War against Pyrrhonisme*, « The modern schoolman », 34, 1956-57, p. 61, nonché Boase, *The Fortunes of Montaigne*, cit., p. 170 ss.

(86) È quanto è stato segnalato soprattutto da Lenoble e da Pintard.

Un simile pensiero politico non poteva essere in alcun modo « totalitario ». E ciò non soltanto per ragioni generali, riconducibili alla natura manieristica, ma anche particolari, a causa dei vincoli di tipo morale cui — come accadeva in Guez de Balzac — era sottoposto il sovrano, oppure a causa della concezione meccanicistica di fondo presente ad es. in Mersenne o in Descartes. Un meccanicismo non può infatti essere mai totalizzante (87). Esso è qualcosa di esteriore, cioè di utilizzabile per ottenere dai cittadini un'obbedienza esteriore, senza che con ciò venga mai toccata la loro interiorità, la coscienza.

Tutto questo appariva particolarmente chiaro nel pensiero politico di Descartes. In Descartes — come si può dedurre dalla corrispondenza con la regina Cristina di Svezia (88) — il corpo sociale cominciava ad essere interpretato meccanicisticamente, in analogia con la struttura del corpo umano (89), e ciò lasciava intravedere il concetto — che sarebbe stato pienamente elaborato soltanto da Hobbes — di Stato-macchina (90). Il movimento di tale macchina poteva essere calcolato ed anche guidato mediante

(87) Carl SCHMITT, *Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes*, in *Dem Gedächtnis an René Descartes*, Berlin 1937 (anche in « Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie », 30, 1937), p. 158 ss.; ID., *Der Leviathan*, cit., p. 47 ss. V. anche i richiami alle concezioni dello Stato come macchina proprie del tempo in J.E. KING, *Science and Rationalism in the Government of Louis XIV (1661-1683)*, Baltimore 1949, p. 50, come pure MARAVALL, *op. cit.*, p. 79.

L'espressione « meccanicismo totalitario », che PHILIPP (*op. cit.*, p. 733) riferisce allo Stato, mi sembra che costituisca una contraddizione in termini. Se poi si possa parlare, a proposito di Campanella, di « collettivo totalitario » (*op. cit.*, p. 728), è una questione che qui non può essere affrontata.

(88) Vedi le relative lettere in R. DESCARTES, *Lettres sur la morale*, p.p. J. Chevalier, Paris 1935.

(89) Su tutto ciò v. soprattutto P. MESNARD, *Essai sur la morale de Descartes*, Paris 1936, p. 190 ss. (*Excursus*: *La morale et la politique - Le prétendu machiavélisme de Descartes*). Cfr. anche K. TH. BUDDEBERG, *Descartes und der politische Absolutismus*, in *Dem Gedächtnis an René Descartes*, cit., p. 77 ss., e J.V. SCHALL, *Cartesianism and Political Theory*, « Rev. of Pol., », 24, 1962, p. 260 ss., spec. p. 273 ss.

(90) V. gli studi di C. SCHMITT già citati nella nota 87, nonché le ulteriori dimostrazioni in KING, *op. cit.*, p. 50 s. Sul culto della macchina nell'arte, cfr. HOCKE, *Die Welt als Labyrinth*, cit., p. 119 ss. Il tema è ora trattato ampiamente in Wolfgang RÖD, *Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert*, München 1970.

il pensiero al raggiungimento di un fine: così come la ragione jumana poneva un freno alle passioni e determinava il campo della libertà consentita all'uomo, la ragion di Stato stabiliva l'equilibrio del corpo politico (91). Si trattava — come è chiaro — di una « ragion di Stato » ben diversa da quella teorizzata da Naudé nella propria dottrina: a differenza di quest'ultima, l'organizzazione dello Stato cui facciamo qui riferimento permetteva ad ognuno di conoscere pubblicamente e razionalmente quali fossero le leggi che regolavano lo Stato-macchina (92). Anche a questo proposito non è possibile parlare di « realtà totalizzante », nel senso usuale del termine.

(91) L'idea dell'equilibrio (*Balance*), che ricorre con sempre maggior frequenza, ha un'origine chiaramente meccanicistica: cfr. KING, *op. cit.*, p. 51 ss., che svolge diffusamente questo tema.

(92) Cfr. MESNARD, *op. cit.*, p. 210 ss. e SCHALL, *op. cit.*, p. 281 ss. Tuttora rilevante in questo contesto il lavoro di L.I. BREDVOLD, *The Invention of the Ethical Calculus*, in *The Seventeenth Century* (sopra p. 14, n. 48), p. 165 ss.

V.

il singolo ed il potere dello Stato - libertà, individuo e diritto di libertà

1. Se ci pone a descrivere il quadro assai differenziato che emerge dal rapporto tra singolo individuo e potere politico, si riconosce che alla base di ogni manierismo politico sta una profonda concezione individualistica, una concezione che costituisce un aspetto fondamentale della teoria politica che stiamo esaminando. Il manierismo si presenta in generale come ribellione a ciò che è conforme: di fronte al «conforme» visto come atteggiamento incapace di prevenire il caos, si impone il «non-conforme», il soggettivo (1).

a) L'alto-manierismo (*Hochmanierismus*) giunge addirittura — come ha mostrato soprattutto Hocke nel campo della letteratura e dell'arte (2) — alla divinizzazione del soggetto. Il processo di individualizzazione permette un enorme ampliamento dell'ambito morale: se la comunità ricade nel caos, l'uomo può salvaguardare la propria concezione della virtù (o di altri valori) solo appoggiandosi al proprio Sé e sviluppando in esso concezioni individualistiche della virtù. L'individuo si crea un mondo artificiale poiché la natura (l'esistente) gli appare come una cosa volgare (3). Ci si deve però chiedere se tale ripiegamento «interiore» dell'individuo può realmente durare a lungo o se invece il percorso che conduce fuori dal caos della collettività non crei ben presto il caos della coscienza soggettiva.

(1) Su questi temi nella poetica, cfr. RAIZISS, *op. cit.*, p. 64: «Naturally such poets resorted to the self as a sanctuary from external dilemmas». V. anche TORTEL, *Quelque constantes du lyrisme préclassique*, in TORTEL, *Le préclassicisme*, cit., p. 126, e BRAY, *op. cit.*, p. 166.

(2) HOCKE, *Die Welt als Labyrinth*, cit., p. 45; FLEMMING, *op. cit.*, p. 407 ss.

(3) Cfr. GEHLEN, *Zeit-Bilder*, cit., p. 176 ss.

Ma questa individualizzazione produce effetti anche all'esterno, nell'ambito politico; non si può certamente negare infatti che il cittadino possieda diritti individuali già prima di questo momento. Si sa ad esempio quale rilevanza Bodin aveva attribuito al diritto di proprietà (4) e quanto ampio fosse il campo del diritto privato. È tuttavia chiaro che tale concezione del diritto soggettivo non deve essere confusa con quel che oggi si intende usualmente con il medesimo termine, anche se è piuttosto difficile stabilire nei particolari come si sia determinato il passaggio alla visione moderna (5).

Alla rappresentazione del concetto di diritto soggettivo contribuì particolarmente l'idea di uomo come soggetto che possiede, rispetto ad altri uomini o raggruppamenti di uomini, facoltà che sono attribuite « sostanzialmente » al singolo e che solo in una fase successiva si concretizzano nella dimensione sociale. In questo senso deve essere intesa nei suoi fondamenti la « libertà del singolo ». Questa non si volge tanto contro lo Stato, quanto contro i conformismi « non-statali », primo fra tutti il conformismo delle Chiese — che è qualcosa di ben diverso dalla richiesta fatta dalle Chiese di ottenere una maggiore libertà nei confronti dello Stato, che fino ad allora aveva riconosciuto una sola religione cristiana (6). Per quel che riguardava i diritti dei singoli di fronte allo Stato, continuarono invece a dominare le idee tradizionali, e si può dire che in questo campo il nuovo concetto di uomo come soggetto di diritto non riuscì a penetrare.

La linea teorica che era stata avviata durante le guerre di religione del XVI secolo fu dunque continuata: poiché la religione veniva intesa come patrimonio del singolo, il fatto che questi fosse membro di una determinata comunità religiosa non riguardava più l'ordine politico; inoltre le Chiese non erano più poste

(4) Vedi Bodin, *Les six livres* (ed. 1583, rist. 1961), cit., p. 140. Cfr. ora soprattutto W. Euchner, *Eigentum und Herrschaft bei Bodin*, in Denzer (ed.), *Jean Bodin*, cit., p. 261 ss.

(5) Cfr. le tesi di Villey e di Coing (sopra, p. 4, n. 15).

(6) Ancor oggi non risulta sufficientemente chiarito il fatto che la libertà che veniva così ricercata era qualcosa di diverso dalla libertà individuale: essa era infatti un semplice mezzo tattico, uno strumento che, una volta giunto ad imporsi, non assicurava in alcun modo la libertà di pensiero a chi dissentiva. Una simile confusione concettuale è analizzata in maniera esemplare da W. Kendall, *How to read Milton's Areopagitica*, « Journ. Pol. », 22, 1960, p. 439 ss.

in grado di esercitare, con l'aiuto dello Stato, alcuna costrizione sul singolo. Tutto ciò era già stato espresso con straordinaria chiarezza in uno scritto apparso nel 1591, fino ad allora poco considerato e capito: «*De la vraye et legitime constitution de l'Etat*». In esso si affermava che la libertà costituiva sì il bene massimo, ma che la libertà più alta doveva essere per l'uomo quella religiosa (7). Protettore e garante di questa libertà individualistica, posta a tutela della pace, era lo Stato (8). Il singolo individuo poteva essere libero solo nella separazione tra Stato e Chiesa: «L'Etat et la Religion n'ont rien de commun» (9). Non si trattava più della libertà che il gruppo, o il singolo come membro del gruppo, rivendicava nei confronti dello Stato, bensì della richiesta fatta dal singolo in quanto tale di essere protetto nell'esercizio della propria libertà da uno Stato tollerante o addirittura neutrale in fatto di religione. Non possiamo qui approfondire fino a che punto il pensiero nominalista del tardo medioevo — secondo il quale il mondo era composto di *individuae substantiae* — fosse stato determinante ai fini della formazione di quest'idea di soggetto, come pure dobbiamo tralasciare la questione se la dottrina atomistica di Epicuro — ripresa poi soprattutto da Gassendi — fosse stata indipendente o avesse invece influito sull'intero processo. L'insieme di tali problemi riguarda infatti più la fondazione teoretica che non la motivazione immediata del pensiero che stiamo esaminando: di questa motivazione ci dobbiamo invece occupare qui più da vicino.

È naturale che la tensione alla libertà che in vario modo si sviluppava all'interno di tale pensiero non poteva essere ridotta semplicemente alla richiesta di protezione nei confronti dello Stato. Tale richiesta veniva formulata infatti anche nei confronti delle Chiese e della nobiltà, richiamandosi al noto principio generale secondo cui la libertà era possibile soltanto nell'obbedienza al comando del monarca (10). Accadeva così che da un lato la richiesta di una maggior tolleranza da parte dello Stato finisse per perdere rilevanza, dal momento che lo Stato veniva inteso

(7) ANON., *De la vraye et legitime constitution de l'Etat*, Paris 1591, p. 38. Su questo scritto v. anche LECLER, *Histoire de la tolérance*, Paris 1955, 2 voll., p. 110 s., come pure SCHNUR, *op. cit.*, p. 71.

(8) *Ibid.*, p. 38.

(9) *Ibid.*, p. 9.

(10) Cfr. VON ALBERTINI, *op. cit.*, p. 52 ss.

già «per sé» come tollerante; dall'altro lato che la domanda di «libertà» esprimesse un desiderio generale di pace e di ordine, che si concretava nell'esclusione della guerra civile. Certo, una simile domanda non aveva come fine il raggiungimento della libertà come la intendiamo oggi: questa differenza nella concezione della libertà deve essere posta in evidenza, se si vuole realmente determinare il rapporto che allora intercorreva tra assolutismo e singoli momenti individualistici. Von Albertini non coglie quindi del tutto nel segno quando scinde la domanda di libertà che veniva avanzata nei confronti del «grandi» dalla pretesa di partecipazione alla conduzione dello Stato (11). Questi due aspetti sono riuniti infatti da un elemento comune assai importante, che è la libertà nei confronti del potere statale, ovvero la libertà come diritto di difesa. Se dunque — prima di esaminare la questione dell'esistenza di un vero e proprio *diritto* individuale — si cerca rispondere alla domanda: «contro chi si rivolge la richiesta di libertà?» si vede allora che i teorici che stiamo qui considerando rispondono ad essa sostenendo che la richiesta di libertà, nella misura in cui essa non è ricompresa nella concezione stessa dello Stato, deve essere intesa come rivolta contro lo Stato, a difesa della coscienza individuale. Questa tendenza contrasterà duramente la possibilità di determinare una teoria del diritto di libertà.

Nell'alto-manierismo tale visione si radicalizza: questo fenomeno risulta particolarmente evidente nei casi in cui il manierismo si colora di toni più decisamente antireligiosi. In questi casi infatti libertà non significa più libertà dalla costrizione esercitata da una Chiesa, bensì libertà dalla religione in generale. Tale radicalizzazione provoca un mutamento nei rapporti tra uomo e uomo che risulterà poi tipico dell'esperienza manieristica: se infatti la libertà religiosa sostenuta dai legisti, pur estendendosi a tutti i cittadini, presupponeva in costoro l'esistenza di una comune sensibilità in fatto di religione, il manierismo invece, nel suo voler superare il concetto religioso della libertà, costituisce una teoria élitistica, ovvero la teoria di un'élite che è ormai cosciente della propria esistenza specifica. Si comprende da ciò come tale teoria, nel riconoscere con chiarezza la propria natura élitistica, premi le qualità migliori dei non-conformisti e si distingua per-

(11) *Ibid.*, p. 53.

tanto da quelle teorie che, limitandosi ad approvare ciò che emerge nel quadro del conforme, non possono essere considerate come teorie élitistiche.

b) Ogni soggettivismo si oppone alla « massa » del conformismo. « Ritroviamo infatti *io* e *massa* confusi tra loro » (12). L'individuo manierista ha sete di libertà dal conforme e disprezza tutti coloro che nel conforme si sentono a proprio agio e non vogliono essere liberi: la massa contrasta il rafforzamento della coscienza e l'affermazione dell'individuale, in altre parole costituisce ciò che « sempre si adatta », ovvero « l'inattaccabile schiera dei ciarlatani e dei ciechi fedeli dell'autorità » (13). Il numero di questi folli è sempre infinito, mentre il numero degli uomini dotati di ragione diminuisce costantemente di fronte a quello dei mostri (14). Questa massa sfoggia nei confronti di chi possiede la ragione una grande invidia ed un pubblico odio, come già con Socrate (15). Una disciplina morale la conosce soltanto il « singolo » saggio, infatti soltanto da parte del « singolo » possono essere realizzati ideali. Quindi i « veri studiosi », gli individui veramente « formati », disprezzano la « stupida massa ». Essi sono anzi rafforzati — così per esempio è per Charron — proprio dall'odio per la massa, che secondo loro è incapace di ogni giudizio ragionevole (16). Mentre chi conosce l'incertezza ultima di tutte le cose conserva un atteggiamento riservato e moderato, la massa incolta è prepotente e sconsiderata (17). « Non si tratta tanto di amministrare il sempre crescente patrimonio di conoscenze scientifiche, quanto di riservare ad esperti conoscitori la tecnica misteriosa e paradossale della risoluzione di ogni sapere, e preservarla da mani profane » (18). Perciò il « vero sapere » deve essere

(12) FLEMMING, *op. cit.*, p. 410.

(13) Cfr. HESS, *op. cit.*, p. 20 s.; SUTCLIFFE, *op. cit.*, p. 66 ss.

(14) LA MOTHE LE VAYER, *Cinq dialogues*, cit., p. 59.

(15) *Ibid.*, p. 60.

(16) Vedi anche SUTCLIFFE, *op. cit.*, p. 66 ss.; THUILLIER, *op. cit.*, p. 24 s., come pure E.F. RICE JR., *The Renaissance Idea of Wisdom*, cit., p. 188.

(17) LA MOTHE LE VAYER, *op. cit.*, p. 194; nello stesso senso Thomas BROWNE, *The Religio Medici*, ed. H. Sutherland, London 1959, p. 65 s. Per Browne le capacità razionali dell'individuo non sono altro che doni divini, tuttavia esse diventano nella massa « but one great beast, and monstrosity more prodigious than Hydra ». Cfr. WILLEY, *op. cit.*, p. 54.

(18) Così HESS, *op. cit.*, p. 21, su La Mothe Le Vayer.

tenuto lontano dalle masse. Alle masse va invece fornita un'ideologia di facile utilizzazione o, per meglio dire, una religione, un principio pratico che le sappia guidare. Di qui ha origine la tendenza ad accentuare, nei «cercles» degli studiosi, il carattere esoterico: il 'misterioso' non era infatti motivato da una specifica paura politica, bensì dal fatto che, in generale, era implicita nelle élites la necessità di «celarsi» (19).

Tale principio vale anche per coloro che, come Mersenne, sostenevano — dall'alto di posizioni fondamentalmente manieristiche — un conformismo finalizzato semplicemente al raggiungimento dell'ordine, e che avvertivano inoltre — in quanto credenti — il pericolo che poteva derivare alla politica della Chiesa dal disprezzo delle masse. Il motto era in questo caso: non si deve portar disprezzo per la massa, ma poiché questa è in grado di procurare — con il sapere — soltanto cose malvage, deve tacere: «Silence dans les rangs!» (20). Si comprende facilmente da ciò per quali motivi il più intransigente oppositore dei manieristi, il padre gesuita francese Garasse, si pronunciasse con forza contro le teorie élitistiche (21). In quanto teologo cattolico, egli era in grado di capire chiaramente che tali teorie avrebbero costituito la fine per la fede: il dogma è infatti possibile solamente se accettato da quella che si è soliti definire una «generalità». Il dogma deve possedere una funzione sociale nel vero senso della parola e non può ammettere comunque, sul piano dei principi, differenze qualitative tra i fedeli. È pur vero che anche Garasse concepiva l'esistenza della massa come qualcosa di puramente terreno, che doveva essere intrattenuto «con pane e gio-

(19) Cfr. in questo senso quanto afferma PINTARD, *op. cit.*, p. 564: «Telle est l'étrange situation de ces "esprits forts": ils veulent rester eux-mêmes, mais ils redoutent d'être imités; ils souhaitent quelques confidents, mais les moins possible de disciples. Etonnants fouilleurs, qui se hâtent d'enterrer de nouveau la moitié de leurs trouvailles; Prométhées honteux de leur audace qui éteignent, avant de la transmettre aux hommes, l'étincelle qu'ils ont dérobée aux dieux».

Lasciamo qui volutamente da parte la questione se costituisca realmente un progresso morale il fatto che una «élite» rivolga il proprio sapere alla «massa» al fine di portare assieme a questa nel mondo la fiaccola rapita agli dei. Tale questione troverebbe una considerazione più adeguata trattando delle «élites» del secolo successivo.

(20) LENOBLE, *op. cit.*, p. 542.

(21) GARASSE, *La doctrine curieuse*, cit., p. 176 ss. e 984 ss. Cfr. J. LECLER SJ., *Le P. François Garasse (1585-1631)*, «Études», 209, 1931, p. 562.

chi » (22). In ciò il suo attacco ai « *libertins* » costituiva semplicemente « velata ideologia ». Ma quando i « *libertins* » pretendevano che il controllo delle masse fosse effettuato anche mediante la religione, ciò era troppo per Garasse: questa tesi comportava infatti il pieno disprezzo della religione, di una realtà cioè autosufficiente e comunque tale da non porsi mai in funzione di alcunché. Garasse vedeva dunque molto bene che un simile uso della religione avrebbe consegnato ai politici la facoltà di esercitare un'influenza determinante su campi che a loro non competevano. La teoria élitistica non deve spingersi così avanti: in ciò Garasse e Mersenne, in quanto teologi, erano pienamente concordi (23).

c) È stato fatto anche il tentativo di definire il rapporto con la libertà sulla base delle tesi di Erich Fromm (24), incentrate attorno al fenomeno della « paura » e della « fuga di fronte alla libertà » (25). Geers afferma ad es. che si trattava qui di « unconscious, irrational fear of freedom and the outer, real fear of the reign of terror, the oppressing power of society, Church and State » (26). Questa affermazione, anche se — tutto sommato — abbastanza esatta, appare tuttavia riduttiva, non tenendo conto a sufficienza della situazione storica concreta. Questa paura che si sviluppa « di fronte alla libertà » non è infatti tanto una paura della propria libertà (come sembrano sostenere gli autori citati), bensì — come abbiamo già più volte accennato (27) — una paura della libertà altrui, con un riferimento ben concreto al fenomeno delle guerre civili di religione. Tali guerre erano state condotte sotto l'insegna di una « libertà » assai diversa da quella sostenuta

(22) GARASSE, *op. cit.*, p. 985 s. A p. 985 si trova l'interessante osservazione: « Et les Magistrats estoient grandement soigneux de pourvoir à ces deux amusements, d'autant qu'on avoit esprouvé que toutes conspirations arrivés dans l'Estat de Rome, s'estoient formées lorsque l'une de ces deux choses avoit manqué ».

(23) Cfr. LENOBLE, *op. cit.*, p. 180 s. e p. 548.

(24) Erich FROMM, *Escape from Freedom*, New York 1941; tr. ted.: *Die Furcht vor der Freiheit*, Zürich 1945.

(25) VON ALBERTINI, *op. cit.*, p. 204; G.J. GEERS, *Toward the Solution of the Baroque Problem*, « Neophilologus » (Groningen), 44, 1960, p. 299 ss., spec. p. 301 ss.

(26) GEERS, *op. cit.*, p. 301.

(27) Vedi sopra p. 91 ss.

dai nostri teorici: con «libertà» si poteva indicare infatti o la pretesa, avanzata da parte di una religione ridotta a mera forza d'opposizione, di conseguire la vittoria onde sottomettere totalmente il pensiero dei dissenzienti, o invece l'esplosione di istinti puramente anarchici che, tornando alla guerra di religione, rivendicavano la libertà di comportamenti arbitrari e incompatibili. Così, quando Geers parla di terrore, di quel fenomeno cioè che i nostri teorici e poeti temevano in modo particolare, intende anzitutto il terrore della guerra civile: l'«oppressing society» era infatti quella della guerra civile, nella quale non era in alcun modo ammessa la tolleranza. Per quanto riguardava lo Stato, lo Stato «tollerante» costituiva proprio l'istituzione che aveva avuto ragione delle guerre civili, opponendosi all'«oppressing power» della «society». Non è quindi facendo riferimento a Fromm che si intende a fondo il pensiero dei teorici che qui stiamo analizzando (28).

Piuttosto, va di nuovo osservato (29) che si devono distinguere, già in via di principio, due filoni differenti del pensiero politico. Se il primo ha come referente una società pacifica, che tuttavia per determinati motivi è resa instabile, il referente del secondo è invece la guerra civile, alla quale ci si vuole sottrarre semplicemente per poter sopravvivere. Data la profonda diversità esistente tra queste due ipotesi, in esse anche la «paura di fronte alla libertà» dovrebbe assumere contenuti differenti: si può dire che ciò che Von Albertini e Geers intendono si riferisce al primo dei due casi citati, mentre nel secondo assume un particolare rilievo la paura di fronte alla «libertà delle masse». Altra questione sarà certamente quella di vedere se un pensiero di questo tipo possa reggere a lungo sul piano della prassi.

2. Riguardo agli sviluppi in campo *politico* della teoria élitistica, occorre nuovamente rifarsi alle due varianti principali del manierismo.

b) Anzitutto, nessuna delle due varianti riconosce all'individuo un *diritto* di libertà nei confronti dello Stato. Secondo il loro

(28) Secondo H.S. KARIEL, *The normative Pattern of Erich Fromm's Escape from Freedom*, «Journ. Pol.», 19, 1957, p. 640 ss., Fromm non riesce a giungere al riconoscimento dell'individualismo e della democrazia liberale tradizionale.

(29) Vedi sopra p. 48 ss.

punto di vista, ciò significherebbe infatti concedere ad *ogni* cittadino il diritto alla libertà. Ma è proprio questo il principio che nessuna teoria élitistica può ammettere, temendo un abuso politico del diritto di libertà da parte della massa irragionevole ed il conseguente rischio di una guerra civile. È per questo che ogni manierismo sostiene — o per lo meno accetta — una configurazione dello Stato in senso autoritario: al singolo individuo fa cioè riscontro uno « Stato forte » (30), vale a dire uno Stato capace di proteggere i singoli individui proprio dal male che può facilmente nascere dal diritto alla libertà.

Partendo da un atteggiamento di fondo di questo tipo, non si poteva certamente giungere ad approvare l'attribuzione di un diritto alla tolleranza religiosa ad ogni cittadino, così come si concepisce oggi. È pur vero che erano stati principalmente dei « teorici dell'ordine manieristico » ad imporre al monarca come un obbligo la tolleranza dei credenti di fedi diverse. Secondo tali teorici la tolleranza non doveva restare un semplice auspicio, ma doveva divenire uno dei principi basilari posti a fondamento dell'ordine pubblico. Ma all'obbligo giuridico del sovrano non corrispondeva un diritto alla tolleranza che valesse per tutti i cittadini e che potesse quindi essere considerato quale momento fondamentale dell'ordine dello Stato. Un simile diritto avrebbe infatti conferito ad ogni cittadino, anche a quello appartenente alla massa irargionevole, la facoltà di far valere la propria pretesa presso il sovrano. Il diritto generale alla libertà ed alla piena tolleranza finì dunque per essere negato in base alla convinzione che assai probabilmente la massa avrebbe fatto di esso un uso irragionevole e comunque tale da provocare — per il mancato rispetto del confine tra religione e politica — il ritorno della guerra civile (31).

Di conseguenza, il cittadino doveva continuare ad ammettere che il sovrano potesse pretendere obbedienza pur senza rispettare il dovere che lo obbligava alla tolleranza. Il principio di una religione di Stato veniva dunque di fatto ad affermarsi in violazione del già citato obbligo di tolleranza da parte del sovrano. Tutto questo doveva indurre il cittadino a distinguere con sempre maggior attenzione tra « interno » ed « esterno »: quella che il sovrano richiedeva era infatti soltanto un'obbedienza esteriore.

(30) Cfr. anche Von Albertini, *op. cit.*, p. 203 s.
(31) Cfr. anche Freund, *op. cit.*, p. 91 s.

Il sovrano non poteva comandare alle coscienze; dunque un suo comando che avesse contravvenuto a tale principio, pretendendo ad esempio che una determinata religione fosse seguita, avrebbe potuto ottenere un'obbedienza solo esteriore, lasciando il singolo intimamente libero: libero dalle imposizioni dello Stato e della comunità. Ma la precarietà di tale separazione di «esterno» e «interno» doveva essere presto dimostrata: ciò avvenne quando l'idea di tolleranza — che costituiva una parte assai rilevante della moderna concezione della statalità — passò all'«interno» e là si trasformò nel «segreto» in un vero e proprio materiale esplosivo, destinato a minare le fondamenta della monarchia.

b) L'alto-manierismo (o per meglio dire i primi sostenitori di dottrine della ragion di Stato specificamente manieristiche) non era in grado di esprimere alcun ordine politico compiuto e neppure alcuna élite politica che fosse componente attiva dell'ordine: soltanto chi sapeva affermarsi, con l'aiuto degli *arcana*, nel mezzo del caos delle passioni politiche apparteneva di fatto all'élite e godeva di libertà di movimento. Non ci si doveva perciò meravigliare che tale teoria manieristica dell'élite ponesse implicitamente in discussione il diritto della nobiltà di nascita ad occupare posizioni preminenti e, così facendo, favorisse in modo specifico la tendenza assolutistica della monarchia (32). Anche La Mothe Le Vayer, affermando che la stupidità della massa si palesava ormai ovunque, conveniva su tutto ciò. Sotto tal profilo il nobile, l'artigiano, il principe, il giudice ed il contadino erano tutti considerati uguali (33): ad essi si rivolgeva infatti in egual misura il disprezzo dell'intellettuale. Da questo si riusciva già a capire fino a che punto una simile teoria dell'élite intellettuale potesse poi giungere a negare fondamentalmente ogni ordine sociale basato sullo status e su modelli di comportamento subordinati allo status. Ci si poteva altresì avviare a comprendere, da tutto ciò, il motivo per cui degli «intellettuali» avrebbero creduto in seguito tante volte di poter far causa comune, in nome dello spirito «egualitario», con chi non era spinto da alcuno stimolo intellettuale. Ma va anche detto che questi teorici non giunsero mai ad elevare a principio sociale il tratto élitario che caratte-

(32) Cfr. HESS, *op. cit.*, p. 20 s., nonché SUTCLIFFE, *op. cit.*, p. 67 s. Vedi anche BREDVOLD, *The intellectual Milieu of John Dryden*, cit., p. 131.

(33) *Cinq dialogues*, cit., p. 59 s.; così pure Th. BROWNE, *op. cit.*, p. 66. V. su ciò anche SUTCLIFFE, *op. cit.*, p. 68.

rizzava il proprio pensiero: essi restavano chiusi nel loro ruolo e si comportavano, per dirla con una celebre frase di Hobbes (34), come quella gente che riesce ad aprire per qualche attimo la propria finestra, ma che subito dopo la richiude per paura della tempesta.

Le cose stanno diversamente se si pensa al tentativo di ordine manieristico svolto nello stile di un Mersenne o di un Guez de Balzac. Qui poteva sembrare che l'élite, schierandosi a favore di un potere fortemente autoritario, di fronte al quale non poteva essere rivendicato alcun *diritto* alla libertà, finisse per minare la propria stessa posizione. Non vi era forse il pericolo che il custode dell'ordine relegasse l'élite nello spazio del privato, giungendo addirittura a negarle la rilevanza di ceto sociale? E allora la posizione di questi storici manieristi non esprimeva forse quell'individualismo quietista che è tipico degli eruditi da tavolino (35)?

Va detto subito che un'interpretazione di questo tipo sarebbe errata. Essa non valeva certamente per la maggior parte dei teorici manieristi, i quali, essendo dotati di un forte senso dei rapporti di potere, intendevano valorizzare anche da un punto di vista politico la propria posizione élitaria (36). Costoro — per il fatto di conoscere il modo in cui le masse dovevano essere trattate onde ottenere la loro sottomissione all'ordine — si sentivano per vocazione chiamati alla carica di consiglieri dell'autorità. Possedevano inoltre i veri *arcana imperii* e conoscevano la «*prudence difficile*» necessaria nella lotta politica. Per questo essi si consideravano per vocazione educatori di principi, consiglieri di re ed aiutanti di ministri — cariche che del resto già in parte detenevano. Era in questo ruolo élitario, situato dalla parte opposta della massa, che essi speravano di trovare per sé un sufficiente campo d'azione, nel quale affermare anche politicamente la propria individualità. I reali detentori del potere, dal canto loro, erano in gran parte venuti incontro a tale speranza (37), e lo di-

(34) Vedi Tönnies, *op. cit.*, p. 42.

(35) Questo sembrerebbe sostenere A. Del Noce, *La crisi libertina e la ragion di Stato*, in Castelli (a cura), *Cristianesimo e Ragion di Stato*, cit., p. 40 s.

(36) Cfr. Sutcliffe, *op. cit.*, p. 76 s., dove l'intera questione viene trattata in maniera assai chiara.

(37) Sopra, p. 24.

mostravano (v. ad es. Richelieu) mantenendo il loro appoggio a questi teorici anche di fronte ai feroci attacchi sferrati contro di essi dai sostenitori del pensiero tradizionale. La situazione mutò soltanto quando — come mostreremo meglio in seguito — il classicismo di Luigi XIV venne a creare rapporti completamente nuovi. Ma tali pretesi membri della classe dominante dovevano anche tener presente che per il sovrano la loro vicinanza al potere (38) costituiva un fatto del tutto contingente e casuale, cosicché, quando il sovrano manifestava una assai scarsa attenzione per simili « consiglieri », non si poteva certamente parlare di una sua ingratitudine nei loro confronti (39).

3. Dovrebbe ormai risultare del tutto chiaro che individualismo ed assolutismo sono due concetti che non si escludono in alcun modo tra loro. Il pensiero manierista, tipica conseguenza delle guerre di religione dell'età moderna, aveva portato alla luce l'idea dell'individuo, del soggetto che, tendendo in ogni modo alla propria affermazione, si staglia di fronte alla massa ed alle istituzioni tradizionali nonché, in un certo senso, anche di fronte al potere sovrano dello Stato. Ogni manierismo è tendenzialmente individualistico: essos pone in risalto il concetto del « singolo » nel senso moderno della parola — del singolo cioè visto come soggetto di fronte ai gruppi sociali. Un piccolo movimento di pensiero era sufficiente a far sì che la volontà individuale rinvigorisse le comunità indebolite: la concezione di un soggetto detentore di diritti fondamentali doveva necessariamente imporsi in seguito all'individualismo manieristico. Ma era proprio a causa del suo carattere d'élite che tale individualismo finiva poi per prendere le difese del regime autoritario (40). I manieristi, in quanto sostenitori di una teoria élitistica, non potevano dunque

(38) Sopra, p. 61. s. Vedi su ciò anche le considerazioni di A.M. Battista, *Morale « privée » etc.*, cit., p. 102 ss.

(39) Né più tardi Hobbes — posto in una situazione analoga — si lamentò: egli era senz'altro superiore alla cosa (cfr. Tönnies, *op. cit.*, pp. 43-44).

(40) Cfr. anche l'affermazione di H.J.C. Grierson per quanto riguardava l'Inghilterra (*The Background of English Literature*, London 1962, pp. 120-121): « The 'metaphysicals' were all on the King's side ». Si ricordi che la restaurazione di Carlo II fu celebrata dalla poesia come nessun altro avvenimento del secolo: cfr. C.V. Wedgwood, *Poetry and Politics under the Stuarts*, Cambridge 1960, p. 125 ss.

riconoscere alcun *diritto* di libertà del singolo, se si eccettua naturalmente quello alla protezione contro la *potestas indirecta* delle Chiese. Un simile concetto di individualismo non esclude pertanto quello di assolutismo, ma anzi lo richiama.

È certo che il manierismo non giunse mai a porre in luce né un «ordine ideale della politica», né — là dove l'idea di ordine, nel senso della tranquillità e della sicurezza, fosse effettivamente riconosciuta — un *diritto* dell'individuo. Il manierismo costituì tuttavia una premessa per il riconoscimento di tale diritto.

VI.

una prospettiva su Hobbes

Ma gli uomini, come ci insegna l'esperienza, si accontentano malvolentieri di una simile situazione; la considerano piuttosto uno stadio di passaggio e tentano di superarla.

E una via era quella di tornare nuovamente ad un conformismo fondato su basi ideali, rinunciando completamente al patrimonio di pensiero che era stato proprio del manierismo. Luigi XIV percorse, come è noto, questa via. Si trattava però di un passo indietro, che riportava alla situazione precedente alle guerre civili di religione e che annunciava un conformismo di tipo tradizionale. Un passo indietro: con ciò non intendiamo riferirci tanto alla lotta intrapresa per motivi religiosi contro gli ugonotti — lotta che avrebbe dovuto condurre alla loro cacciata —, quanto soprattutto alla lotta contro ogni soggettivismo ed individualismo, tesa a coprire dietro ad un'idea il senso dell'abissale che l'uomo politico aveva avvertito, con timor panico, nella guerra civile. Si deve anche dire che questa via era la più semplice, poiché con essa si tendeva ad evitare gli ostacoli che il soggettivismo individualistico non cessava di contrapporre ad ogni conformismo. Va inoltre ammessa una profonda connessione tra il conformismo più netto ed il classicismo: tale connessione non si manifestava soltanto nel caso delle c.d. dittature, ma ovunque si cercasse di ripristinare una forma piuttosto decisa di conformismo (1). Chi di notte cerca di dormire, ma il suo sonno è invece

(1) Sul cd. classicismo francese nel campo dell'arte va generalmente ricordato, tra i tanti, O. De Mourgues, *op. cit.*, p. 149 ss., lavoro che porta il significativo sottotitolo « *The Triumph of the Commonplace* ». Forse ancor più rilevante è a questo proposito il superamento della « metaphysical poetry » in Inghilterra durante il neoclassicismo. V. su ciò A.H. Nethercot, *The Reputation of the « Metaphysical Poets » during the Seventeenth Century*, « Journ. Engl. Germ. Philol. », 23, 1924, p. 173 ss.; Bethell, *op. cit.*, p. 106; G. Walton, *Metaphysical to Augustan. Studies in*

agitato, non può sopportare che un altro — per es. La Mothe Le Vayer (2) — possa servirsi della notte per correggere i pensieri del giorno (3). Costui non può che tendere ad un « standardized pattern both for the feeling and for the occasion » (Alvarez).

L'altra possibilità di uscire dal dilemma del manierismo politico consisteva nel progettare, sulla base di una nuova elaborazione *statale* ad opera dei legisti, un diverso ordinamento ideale del politico, un ordinamento cioè che riconoscesse la pienezza dell'individuo come tale — ivi compresa la realtà del diritto soggettivo. Concretamente ciò significava: da una parte rifiuto delle idee tradizionali (così ad es. l'idea del legame tra Chiesa e politica) in quanto idee politiche, dal momento che esse — come avversarie dell'individuo — avevano già fallito nel proprio compito di responsabili dell'ordine durante le guerre di religione; dall'altra parte pieno riconoscimento di quell'individualismo che il pensiero manieristico aveva saputo porre così bene in risalto.

Il tentativo di un ordine manieristico, che poteva svolgersi ad esempio nello stile di un Mersenne, era destinato quindi ad essere superato perché incapace di definire realmente, mediante un'idea politica di carattere generale, il concetto di ordine. Ma la teoria élitistica di cui il manierismo era stato portatore doveva essere comunque superata perché in essa non poteva avvenire il pieno riconoscimento del *diritto* di libertà del singolo.

Tone and Sensibility in the Seventeenth Century, London 1955; R.L. SHARP, *From Donne to Dryden. The Revolt against Metaphysical Poetry*, Chapel Hill 1940. Notevole, a proposito della « nuova naturalezza », SCHILLING, *op. cit.*, p. 28, per es.: « ... Language should follow a middle course... ».

L'offensiva vera e propria partì da Davenant e dal tardo Hobbes: v. Sir William DAVENANT, *Preface to Gondibert (1650)*, in J.E. SPINGARN, *Critical Essays of the Seventeenth Century*, 2 voll., rist. Bloomington 1957, p. 1 ss. e 54 ss. Cfr. anche C.M. DOWLIN, *Sir William Davenant's Gondibert, its Preface and Hobbes' Answer. A Study in English Neoclassicism*, Diss. Philadelphia 1934, e SHARP, *op. cit.*, p. 121 ss., nonché WILLIAMSON, *The Senecan Amble*, cit., p. 214 ss., 296 ss. e 307 ss.; ID., *The Donne Tradition*, cit., p. 212 ss.; ID., *The Restoration Revolt against Enthusiasm*, in WILLIAMSON, *Seventeenth Century Contexts*, cit., p. 202 ss.; ID., *The Proper Wit of Poetry*, London 1961, p. 63 ss.; infine ALVAREZ, *op. cit.*, p. 152 ss.

Una differenza assai più impercettibile tra l'Hobbes giovanile e quello maturo è vista da R.B. HINMAN, *Abraham Cowley's World of Order*, Cambridge Mass. 1960, p. 107 ss. Le tesi di Hinman, mostrano come su questo punto la discussione scientifica debba essere proseguita ed approfondita.

(2) Vedi sopra, p. 56, n. 58.

(3) Cfr. anche HOCKE, *Die Welt als Labyrinth*, cit., p. 147 s.

Si trattava inoltre di stabilire un rapporto tra *conoscenza* dei livelli profondi dell'esistenza politica dell'uomo e *azione* politica. La necessità di stabilire un simile rapporto appariva evidente onde fornire all'azione un reale sostegno (4), tenuto conto anche del fatto che il tentativo di « sistematizzazione del panico » che aveva fatto seguito alla guerra civile di religione aveva oscurato ogni ottimismo circa il futuro (5).

L'abbandono di tali aspetti del manierismo non significava però rinuncia a quella varietà molteplice di conoscenze e di consapevolezze che il pensiero manierista aveva consentito di raggiungere. Si trattava infatti di proteggere la ricchezza spirituale dell'individualismo dalla tirannide, mascherata con orpelli idealistici, esercitata da coloro che non venivano neppure sfiorati dalla problematica individualistica (è questo forse il senso della « tyranny of the unimaginative » di Ezra Pound). Tale tirannide tendeva ad integrare nel conformismo della sfera pubblica anche l'ultimo pensiero dell'individuale, ed a distruggerlo infine, qualora esso non avesse accondisceso a subordinarsi al conforme (6).

(4) Th. SPENCER, *Donne and his Age*, in SPENCER (ed.), *A Garland for John Donne, 1631-1931*, Cambridge Mass. 1931, p. 200, dice di Donne che egli aveva scoperto « that a too realistic view of human nature, unillumined by the grace of God, leads to sterility and dispair ».

(5) Non interessano qui le concezioni che segnarono il trapasso dalla idea di una grande crisi a quella di un progresso infinito. Tali origini del moderno pensiero utopico sono state indagate da E.L. TUVESON, *Millennium and Utopia. A Study in the Background of the Idea of Progress*, Berkeley and Los Angeles 1949, e da M.H. NICOLSON, *Mountain gloom and Mountain Glory: the Development of the Aesthetics of the Infinite*, Ithaca 1959, p. 125 ss.

(6) Questo problema si fa particolarmente visibile nella critica di John Adams allo scritto di Donne sul suicidio: « *Biathanatos* » (vedine la rist. New York 1930). Così si esprimeva Adams nel suo « *Essay concerning Self-Murder* » (London 1700), p. 90, a proposito della difesa da parte di Donne della « particular reason » e del « priviledge of judging for oneself »: « A Man cannot *do so safely without some Rule*, and that Rule must be *universal publick Reason*; and unless every private Man's Reason be squar'd accordingly it can never be right; but if it be squar'd accordingly, then it ought not to be contended for as private Reason ». Vedi su ciò WILLIAMSON, *op. cit.*, (sopra p. 22, n. 49), pp. 49-50, ed anche SPROTT, *The English Debate on Suicide*, cit., p. 74 ss.

Molto interessante anche ALVAREZ, *op. cit.*, p. 175: « The thinking that dismissed a style of poetry because it has vices in common with a style of philosophy was, perhaps, like that of a Communist witch-hunt, associational, confused and emotive, founded on fear and defensiveness.

Occorreva inoltre tener ben ferma la consapevolezza, acquistata nella guerra civile, del fatto che la conoscenza dei lati profondi e «abissali» dell'esistenza politica dell'uomo non poteva essere ravvisata sempre in ognuno, e che invece la condizione intima di precarietà, che si manifestava in particolar modo nelle crisi politiche, era espressione di un difetto generale umano. Quando non si voleva ammettere questa realtà, la guerra civile tornava a perpetuarsi.

Si deve ammettere però, in via del tutto generale, che per l'affermazione di un nuovo conformismo dovevano ancora essere realizzate diverse condizioni politiche: se infatti ci si voleva realmente lasciare alle spallle il passsato — vale a dire la guerra civile di religione con tutte le sue conseguenze —, occorreva scongiurare in ogni modo la prosecuzione sotterranea del dissidio nel quadro del nuovo conformismo (7). Anche se il superamento di un simile dissidio, che divideva profondamente la popolazione, appariva senza dubbio difficile, tale compito si presentava inevitabile per il nuovo conformismo, che doveva rendere nuovamente accettabile un'idea generale di coesione. Ciò richiedeva non solo che coloro che in passato erano stati non-conformisti prestassero il proprio consenso ad un conformismo fondato su basi idealistiche, ma anche che fosse riconosciuta la necessità della critica con cui il nuovo diritto doveva far giustizia sul passato ponendo fuori della giuridicità determinati comportamenti oppure sanandoli mediante un'amnistia che avesse l'effetto di ristabilire nuovamente la fiducia generale. Ogni conformismo infatti, se vuole durare nel tempo e consolidarsi, deve non solo postulare un minimo di eguaglianza, ma anche praticarlo.

Possiamo dunque definire conclusivamente con Hocke un simile tentativo come lo sforzo enorme (benché scarsamente produttivo) di chiarire la correlazione esistente tra due atteggiamenti umani fondamentali: il conformismo ed il soggettivismo, e di giungere almeno — se davvero l'armonia risulta tra loro impos-

Perhaps the whole of the Augustan cult of Reason was no more than inverted superstition. But it was no less cogent for that».

(7) Sul problema dell'amnistia nella guerra civile di religione del XVI secolo, v. SCHNUR, *op. cit.*, p. 38 ss., soprattutto a proposito della concezione di Loisel dell'amnistia come mezzo per la conclusione della guerra civile. Loisel riteneva l'amnistia un'istituzione così importante per lo Stato, che considerava necessario rafforzarla mediante sanzioni penali.

sibile — ad una temporanea conciliazione tra le due istanze (8). Si trattava di trasferire su un piano politico quell'approfondimento del mistero del mondo e della posizione dell'uomo che il manierismo aveva segnalato e svolto. Su un piano « politico » — abbiamo detto. Ciò significa che veniva esclusa la strada intrapresa in questo senso da Pascal (9), che conduceva sì alla fede in Dio, ma non alla fiducia nella razionalità politica dell'uomo (10). Alla politica occorreva infatti un'adeguata conciliazione tra conformismo e soggettivismo.

In questa direzione mosse il tentativo di Thomas Hobbes.

(8) Cfr. HOCKE, *Manierismus in der Literatur*, cit., p. 256 s.

(9) Vedi su ciò anzitutto le eccellenti considerazioni di G. CHINARD, *En lisant Pascal*, Lille-Genf 1948, p. 97 ss., e di SPINK, *op. cit.*, p. 71 ss.

Non abbiamo trattato qui, riguardo alla poetica, un tema che potrebbe essere definito, dal titolo di un libro di Louis L. MARTZ divenuto presto famoso, *The Poetry of Meditation* (New Haven 1954), la cui rilevanza fa sì che si renda necessaria almeno una breve trattazione in nota. Martz introduce così il proprio libro: « The Seventeenth-Century painting that forms the frontispiece provides an emblem (*i.e.* La Madeleine Fabius di Georges de La Tour) of all the central concerns of the present study. Georges de La Tour, like John Donne, is one of the rediscoveries of the twentieth century; and the admiration that both have evoked in our time may be traced to the same fundamental causes ». In questo senso anche ROSTON, *The Soul of Wit*, cit. Va detto che né Donne, né de La Tour sono in grado di « introdurre ordine », poiché essi si pongono entrambi come punti teorici irraggiungibili, al di sopra del nostro contesto tematico. Georges de La Tour, che si spostò dalla Lorena in Italia ed anche a Parigi, ebbe come protettore il capo dell'amministrazione dei beni secolari della Diocesi di Metz, Alphonse de Rambervillers, con cui successivamente venne ad apparentarsi. Fu anche in corrispondenza con Peiresc. Su di lui va qui ricordato: F.G. PARISET, *Georges de La Tour*, Paris 1948; il catalogo della esposizione « *Georges de La Tour* », Orangerie des Tuileries, 10 mai - 25 septembre 1927 (soprattutto il saggio di J. THUILLIER); P. ROSENBERG-F. MACÉ DE LELINAY, *Georges de La Tour. Leben und Werk*, Berlin 1974; B. NICOLSON-Chr. WRIGHT, *Georges de La Tour*, London 1974; F. SOLESMES, *Georges de La Tour*, Lausanne 1973. Chi potrebbe, di fronte all'immagine de « Les larmes de Saint Pierre » non pensare subito a Southwell, a Crashaw ed a Marino (cfr. J.V. MIROLLO, *Giambattista Marino. The Poet of the Marvelous*, New York 1963)? E di fronte al « Job raillé par sa femme » non pensare al saggio di W.H. GREENLEAF, *A note on Hobbes and the Book of Job* (Anales de la Catedra Francisco Suarez, Granada 1974, nùm. 14, p. 11 ss.)? Con tali problemi la scienza tocca forse realmente i propri limiti...

(10) Cfr., tra i tanti, HOCKE, *Manierismus in der Literatur*, cit., p. 257 ss.

APPENDICE

conseguenze nell'Europa centro-orientale

1. Fenomeni come quelli di « Renaissance », « Riforma », « lotta religiosa », « tolleranza », « manierismo », « Ragion di Stato » e « barocco », erano ben conosciuti anche all'interno della cerchia degli studiosi dell'Europa centro-orientale, in Polonia come in Slesia, Boemia, Ungheria e Transilvania (Siebenbürgen). Citttà come Cracovia, Breslavia, Praga, Buda, e naturalmente Vienna, erano collegate mediante innumerevoli vie agli avvenimenti culturali dell'Europa occidentale: costituivano nel vero senso della parola delle 'correnti' in cui si diramava il fenomeno complessivo europeo (1).

Da un lato furono realizzati, attraverso matrimoni « internazionali », svariati collegamenti tra le case regnanti. In tali casi il principe (o, rispettivamente, la principessa) era solito portare con sé, spostandosi in un'altra nazione, un determinato « seguito ». Si comprende da ciò che la ragione per cui l'arte rinascimentale aveva preso così velocemente piede in Ungheria o in Polonia era la presenza in questi paesi di principesse provenienti da case regnanti italiane. Si può affermare anzi che l'arte rinascimentale fece per la prima volta il suo ingresso all'estero proprio in Ungheria nel 1476, quando il re Mattia Corvinus sposò Beatrice d'Aragona principessa di Napoli e quest'ultima condusse con sé a Buda artisti provenienti dalla Toscana (2). La stessa cosa accadde con Bona Sforza a Cracovia (3).

(1) Cfr. ad es. la meritevole raccolta di scritti a cura di J. Irmscher, *Renaissance und Humanimus in Mittel- und Osteuropa. Eine Sammlung von Materialien*, 2 voll., Berlino (Est) 1962. Si ricordi inoltre Cl. Backvis, *Individu et societé dans la Pologne de la Renaissance*, in *Individu et société à la Renaissance*, Bruxelles 1967, p. 94 ss.

(2) Su ciò v. anzitutto J. Balogh, *Die Anfänge der Renaissance in Ungarn. Matthias Corvinus und die Kunst*, Graz 1975.

(3) Cfr. ad es. il bel volume di H. e St. Kozakiewicz, *Die Renaissance in Polen* (in tedesco), Varsavia 1976. Sempre validi i contributi di

D'altro lato molti personaggi che si sarebbero trovati a svolgere nei paesi dell'est europeo ruoli di primo piano avevano studiato in Francia, Italia, Germania, ecc. Costoro portavano nei paesi di provenienza il proprio sapere, restando in contatto epistolare — spesso assai intenso — con gli studiosi o gli artisti del « sud » e dell'« ovest ». A questo proposito il punto di riferimento essenziale non era costituito soltanto da Parigi: Padova ad esempio, ma anche diverse altre città universitarie della Germania, giocavano un ruolo di enorme importanza, che ancor oggi forse non è stato completamente approfondito.

Si deve inoltre osservare che, nel periodo che precedeva l'avvento dello Stato nazionale, Vienna e Praga — città imperiali — costituivano un ponte di straordinaria importanza, capace di congiungere le più diverse parti d'Europa (4). Numerosi rappresentanti diplomatici di altre potenze presso la corte imperiale erano poi tra gli umanisti europei di maggior spicco. I sovrani d'altra parte non continuavano per lo più a dimostrarsi « fedeli a Roma » così come la curia avrebbe desiderato, e ciò fece sì che la divisione confessionale per lungo tempo non provocasse la sospensione dei contatti culturali esistenti. A ciò si aggiunga il fatto che gli « eretici » perseguitati nei loro paesi cercarono asilo proprio in alcuni di quegli Stati. Ciò vale specialmente per gli eretici italiani che in gran numero affluirono in Polonia, nazione nella quale anche la Controriforma si affermò senza soverchia violenza (5). Ma ciò vale anche per Siebenbürgen, Stato vassallo della Turchia che appariva come il simbolo della tolleranza (6).

Tutto ciò lo possiamo ricordare citando alcuni nomi di uomi-

ENTZ e TOMKIEWICZ nell'importante opera collettanea: *La Renaissance et la Réformation en Pologne et en Hongrie*, Budapest 1963.

(4) Su ciò cfr. ora soprattutto EVANS, *Rudolf II and his World*, cit.

(5) La letteratura italiana esistente su questo tema è particolarmente ampia e non necessita qui di un particolare richiamo. Un recente lavoro polacco di notevole importanza è: J. TAZBIR, *A State without States. Polish religious Toleration in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Varsavia 1974; in lingua tedesca: L. HEIN, *Italienische Protestanten und ihr Einfluß auf die Reformation in Polen während der beiden Jahrzehnte vor dem Sandomirer Konsens (1570)*, Leiden 1974. Vedi inoltre G. MÜHLPFORDT, *Arianische Exulanten als Vorboten der Aufklärung (Zur Wirkungsgeschichte des Frührationalismus polnischer und deutscher Arianer vom 16. bis in 18. Jahrhundert)*, in IRMSCHER (a cura), *op. cit.*, II, p. 220 ss.

(6) V. ad es. D. CACCAMO, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611)*, Firenze 1970, e L. BINDER, *Grundlagen und Formen*

ni importanti: Johannes Sambucus, nato nel 1531 a Tyrnau, nell'Ungheria settentrionale, aveva studiato a Padova ed a Parigi. Divenne in seguito storiografo alla corte imperiale disponendo di una delle biblioteche più ricche d'Europa (7). Sambucus intratteneva relazioni epistolari con numerosi personaggi di rilievo della cultura occidentale: tra questi il già menzionato Jean de Sponde, oggi riconosciuto come un notevole poeta (8).

Si potrebbe inoltre ricordare Andreas Dudith (nato nel 1533 a Buda), la cui famiglia proveniva per parte di madre dall'Italia settentrionale, da dove si era trasferita poi a Buda. Egli fu educato a Breslavia dal canonico Henckel, discepolo di Erasmo e per qualche tempo confessore della regina vedova Maria di Ungheria, che viveva in quel tempo a Bruxelles. Dudith, che da giovane era stato segretario del cardinale Reginald Pole, poi egli stesso vescovo di Fünfkirchen ed anche diplomatico imperiale, si sposò ed abbandonò la Chiesa nel 1576, per vivere poi a Cracovia, Moravia e Breslavia. La sua amicizia con il grande poeta polacco Kochanowski appare rilevante (9). Anche la grande famiglia Rhediger di Breslavia contava tra i suoi appartenenti diversi personaggi noti nei circoli umanistici. Thomas Rhediger poteva elencare circa 6000 libri e 300 manoscritti di sua proprietà (10). Alla categoria dei grandi intermediari della cultura fa-

der Toleranz in Siebenbürgen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts, Köln 1977.

(7) Su di lui A. BACH, *Un humaniste hongrois en France, Jean Sambucus*, Szeged 1932, inoltre EVANS, *op. cit.*, p. 123 ss., e l'importante E. VÁRADY, *Relazioni di Giovanni Zsámboky (Sambucus) coll'umanesimo italiano*, « Corvina - Rivista di scienze, lettere ed arti » (Budapest), XV, 1935, p. 3 ss. Sulla sua emblematica, v. specialmente H. HOMANN, *Studien zur Emblematik des 16. Jahrhunderts*, Utrecht 1971, p. 43 ss. Il catalogo della sua biblioteca si può trovare in P. GULYÁS, *Sámboky Janos könivtara*, Budapest 1941. La sua autobiografia in « Magyar Könivszemle », 81, 1965, p. 128 ss.

(8) V. ora soprattutto H. GERSTINGER, *Die Briefe des Johannes Sambucus (Zsámboky) 1554-1584*, con rinvii ulteriori a Spondanus (De Sponde). Va inoltre ricordato il lavoro indispensabile di J.F.A. GILLET, *Crato von Crafftheim und seine Freunde*, in 2 volumi, Frankfurt 1860, che rappresenta una vera miniera.

(9) Su di lui v. soprattutto l'ottimo libro di P. COSTIL, *André Dudith, humaniste hongrois*, Paris 1935, come pure ora EVANS, *op. cit.*, p. 105 ss., e CACCAMO, *op. cit.*, p. 109 ss.

(10) Sulla famiglia Rhediger, notevole materiale in GILLET, *op. cit.*, e COSTIL, *op. cit.*

cevano parte sia Crato von Crafftheim (un protestante) (11), medico imperiale originario di Breslavia, sia il burgundo Hubert Languet, che per molti anni fu ambasciatore del principe elettore alla corte imperiale (12), come pure in epoca successiva Matthias Wacker, consigliere imperiale (13). Un ruolo di gran pregio ebbe poi il generale imperiale Lazarus von Schwendi, che vantava della confidenza dell'imperatore Massimiliano II e che poteva senz'altro essere considerato il massimo sostenitore tedesco dell'idea di tolleranza (14). In questo contesto va inoltre ricordato Sir Philip Sidney, più tardi divenuto celebre, il quale dopo la notte di S. Bartolomeo si trasferì prima a Vienna e poi a Padova, e il cui precettore fu Languet (15). A proposito della Polonia dovremmo ricordare soprattutto il cancelliere conte Jan Zamoyski. Zamoyski, la cui influenza giunse a farsi sentire fino a Padova, fu membro nel 1573 a Parigi della delegazione polacca incaricata di condurre con sé il re eletto Enrico. Fu lui a rivolgersi all'architetto Morando per la costruzione della città di Zamosc, che doveva ispirarsi all'ideale della città autosufficiente, come pure fu lui a fondare nel 1589 la famosa accademia Zamoy-

(11) Cfr. GILLET, COSTIL, nonché gli ulteriori rinvii in EVANS.

(12) Su di lui manca purtroppo un lavoro più recente. Parecchio materiale, comunque, si può trovare in GILLET, ed anche in COSTIL. Uno studio anteriore: CHEVREUIL, *Hubert Languet*, 2a ed., Paris 1860.

(13) Anche su Wacker manca uno studio più recente: v. comunque Th. LINDNER, *Johannes Matthäus Wacker von Wackenfels*, «Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Alterthum Schlesiens», 8, 1867, p. 319 ss., ed EVANS, *op. cit.*, p. 154 ss. Sul rapporto tra Wacker e Scioppio, vedi D'ADDIO, *Gaspare Scioppio*, cit., p. 14 ss. Wacker, come Sir Philip Sidney, proteggeva Giordano Bruno (sulla questione cfr. F.A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964, tr. it., Bari 1969). Essi furono in contatto a partire dal 1573-74.

(14) Su Schwendi v. W. VON JANKO, *Lazarus von Schwendi, Freiherr von Hohenlandsberg*, Freiburg i. Br. 1904; E. DOLLMANN, *Die Probleme der Reichspolitik in den Zeiten der Gegenreformation und die politischen Denkschriften des Lazarus von Schwendi*, Diss. München 1927; J. KÖNIG, *Lazarus von Schwendi 1522-1583*, Diss. Tübingen 1933 (di gran lunga il miglior lavoro su S.). Importanti scritti di Schwendi sono riportati in JANKO e EIERMANN, nonché in E. VON FRAUENHOLZ, *Lazarus von Schwendi. Der erste deutsche Verkünder der allgemeinen Wehrpflicht*, Hamburg 1939.

(15) Oltre alla letteratura richiamata da EVANS, è importante ricordare nel nostro contesto J.M. OSBORNE, *Young Philip Sidney*, New Haven 1972. Sidney conosceva personalmente sia Dudith che Schwendi.

ska (16). L'elenco di simili importanti nomi potrebbe continuare ancora a lungo.

Tanto qui quanto a Parigi o in qualsiasi altro luogo dell'« occidente » e del « sud » le grandi biblioteche private svolsero un ruolo assai importante, paragonabile solo a quello svolto più tardi dalle biblioteche scientifiche aperte al pubblico. Studi più recenti riguardanti la consistenza di queste eccellenti biblioteche hanno mostrato che esse non erano certo meno fornite di quelle occidentali. La conoscenza delle opere di Machiavelli, Bodin e Lipsius era considerata comunque del tutto ovvia (17). Ciò vale ad esempio per le già citate biblioteche dei Sambucus e dei Rhediger, ma anche per la biblioteca dei fratelli Rosenberg in Boemia, che conteneva più di 1000 volumi e manoscritti, e per quella del cancelliere boemo Z.D. Lobkovic (18). Un luogo di studi assai famoso e frequentato era poi la biblioteca di colui che poteva considerarsi il « manager » dei Fugger, Hans Dernschwam, a Neusohl, nell'Ungheria settentrionale, per non parlare della magnifica biblioteca di corte a Vienna, diretta dal fiammingo Hugo Blotius, che fra l'altro era stato raccomandato da Schwendi. La famosa biblioteca del convento premonstratense di Strahov a Praga possedeva un numero di opere di Bodin maggiore di quello oggi esistente presso certe grandi biblioteche universitarie (19).

2. In relazione al nostro tema è importante osservare che in quei paesi le idee politiche di autori come Machiavelli e Bodin (20) furono conosciute assai presto, tanto più che Bodin era stato a

(16) Su questi rapporti tra italiani e polacchi v. anche H. Barycz, *Padova del Seicento nella vita intellettuale polacca*, e K. Lepszy, *Les humanistes italiens à Cracovie au XVIe siècle*, entrambi in *Venezia e la Polonia nei secoli dal XVII al XIX*, a cura di L. Cini, rist. Venezia 1968, p. 217 ss. e 237 ss.

(17) Basti rinviare su questo punto alle osservazioni di Evans, *op. cit.*

(18) Secondo Evans (*op. cit.*, p. 287) Lobkovic e gli altri possedevano ben quattro edizioni di Machiavelli, ed inoltre l'edizione italiana dei *Six livres* di Bodin, molto di Lipsius ecc.

(19) Cfr. Evans, *op. cit.*, p. 161.

(20) Su Machiavelli v. la trattazione sintetica di A. Tamborra, *Machiavelli nell'Europa orientale nei secoli XVI e XVII*, in *Il pensiero politico di Machiavelli e la sua fortuna nel mondo*, Firenze 1972, p. 101 ss., nonché J. Malarczyk, *Machiavellismo e antimachiavellismo nell'Europa orientale del Cinquecento*, in *Machiavellismo e antimachiavellici nel Cinquecen-*

contatto con la Polonia (21). Già nel 1581 apparve a Praga un commento all'opera bodiniana *Nova Distributio Iuris Universi* (22).

Un'influenza assai notevole ebbe in quei paesi anche Justus Lipsius che, come ha illustrato soprattutto Klaniczay in un importante saggio, fece sorgere in Ungheria una scuola neostoica, per la quale si adoperarono in primo luogo Sambucus e Dudith (23). Klaniczay sottolinea che queste erano le idee del Lipsius di Leida, non di quel Lipsius di Löwen che fu più tardi amico dei gesuiti. Questa osservazione è interessante perché pone in luce, per quanto riguarda l'Ungheria, il lato « manieristico » del pensiero di Lipsius, non tanto quello del Lipsius successivo, che doveva preludere ad una forma di assolutismo più o meno « classica ». A proposito di *questo* lato dell'opera di Lipsius acquista rilievo in seguito, verso la metà del XVII secolo, la figura del generale ungherese Nikolaus Zrinyi, conoscitore tra l'altro di Machiavelli, Bodin e Marino (24). L'influenza del primo Lipsius su alcuni uomini politici ungheresi di primo piano (che coltivavano l'umanesimo) fu così grande che si può parlare di una vera e propria influenza del neostoicismo sulla politica un-

to, cit., p. 106 ss.; sempre di MALARCZYK, v. poi specialmente *La fortuna di Nicolò Machiavelli in Polonia*, Breslavia 1962. Sulla Ragion di Stato in Polonia, v. ora G.L. SEIDLER, *Die Idee der Staatsräson und die polnische Aufklärung*, in SCHNUR (a cura), *Staatsräson*, cit., p. 521 ss.

(21) Bodin faceva parte della delegazione francese che nel 1573 a Metz incontrò quella polacca che si dirigeva a Parigi per offrire la corona di Polonia ad Enrico. A Parigi Jan Zamoyski tenne poi un discorso che il noto umanista Loys Le Roy tradusse in francese. È certo che Bodin fu in stretto contatto con Zamoyski. V. su ciò J. MOREAU-REIBEL, *Jean Bodin et le droit public comparé dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire*, Paris 1933, p. 209 ss. Il gruppo interno cui faceva capo Zamoyski veniva chiamato dei « *politiki* ».

(22) Vedi J. KLABOUCH, *Die humanistische Jurisprudenz und die Rechtsentwicklung in den böhmischen Ländern*, in IRMSCHER (a cura), *Renaissance und Humanismus*, cit., II, p. 279 ss. (291 ss.).

(23) T. KLANICZAY, *Probleme der ungarischen Spätrenaissance* (*Stoizismus und Manierismus*), in IRMSCHER, cit., II p. 61 ss.

(24) Su di lui v. soprattutto T. KLANICZAY, *Un machiavellista ungherese: Miklós Zrinyi*, in M. HORÁNYI-T. KLANICZAY (a cura), *Italia ed Ungheria. Dieci secoli di rapporti letterari*, Budapest 1967, p. 173 ss.; D.M. JONES, *Five Hungarian Writers*, Oxford 1966, pp. 1-61; A. ANGYAL, *Die slawische Barockwelt*, Leipzig 1961, p. 231 ss. Nel 1944 apparve a Budapest una traduzione tedesca del *Der Fall von Sziget* di Zrinyi.

gherese, anche se va detto che il periodo della tolleranza durò poco. Incontestabile risulta anche la relazione tra il neostoicismo e la poesia ungherese che incominciava allora a fiorire. L'illustre studioso ungherese già più volte citato, Klaniczay, vede a questo proposito una stretta relazione tra il neostoicismo ed il manierismo (25). Un altro scienziato ungherese di rango, Andreas Angyal, che come Klaniczay si richiama a Sypher e a Hocke, accenna in un suo saggio a due importanti poeti ungheresi: P. Bornemisza e Chr. Lackner (26).

Se tuttavia il gruppo dei *politiques* non conseguì in quei paesi successi politici di rilievo, dipese dal fatto che, soprattutto in Boemia, dopo la morte di Massimiliano II, non riuscì ad emergere alcuna forza politica « moderata ». Rodolfo II che, se così ci si può esprimere, intraprese malgrado tutto un tentativo di regno « manieristico », cedette tuttavia ben presto ai cattolici ortodossi.

È invece evidente l'influsso « occidentale » sui due poeti polocchi del XVII secolo Jan Andrzej Morsztyn e Zbigniew Morsztyn. Jan Andrzej fuggì in Francia dove visse nei suoi possedimenti come conte di Châteauvillain. Si dice che per tutta la sua vita fosse stato uno scettico e un libertino. Era influenzato soprattutto da Marino e Góngora. Angyal considera il suo congiunto Zbigniew come uno dei massimi poeti polacchi del barocco, caratterizzato da una forte impronta « manieristica ». È per noi curioso e interessante il particolare che egli abbia riprodotto 113 emblemi disegnati da uno sconosciuto cappuccino (27).

3. Dopo l'ottimo libro di Evans dovrebbe essere ormai chiaro che Praga costituì, oltre che un punto di riferimento particolarmente importante per le correnti di pensiero che qui abbiamo esaminato, un momento assai significativo — sotto Rodolfo II — nel campo delle arti figurative, contribuendo al raggiungimento del vertice del manierismo europeo. Un capitolo del libro di Evans reca il titolo: « *Prague Mannerism and the Magic Uni-*

(25) Vedi anche i due saggi di KLANICZAY, in *Renaissance, Maniérisme, Baroque. Actes du IXe Stage International de Tours*, Paris 1972.

(26) A. ANGYAL, *Südosteuropäische Spätrenaissance*, in IRMSCHER, cit., I, p. 287 ss. (297 ss.).

(27) V. ANGYAL, *Die slawische Barockwelt*, cit., p. 176 ss.

verse». L'importanza del manierismo è dimostrata anche dal fatto che ebbe collegamenti con esso anche un imperatore, determinando per una notevole parte dell'Europa il trionfo di uno straordinario fenomeno culturale. Come conseguenza del suo decadimento, come conseguenza inoltre della «Discordia fra fratelli nella casa d'Asburgo» (Grillparzer), si può forse considerare anche lo scoppio della guerra dei trent'anni, dalla quale uscirono vincitrici due potenze ortodosse, Svezia e Francia, con effetti estremamente deleteri (28) — e non soltanto in Germania. Tuttavia qualcosa sopravvisse, come i quadri dell'Arcimboldo (29), che gli svedesi portarono con sé nel lontano nord dopo il saccheggio di Praga, nonché i preziosi libri e manoscritti della biblioteca dei Rosenberg, che attraverso l'ortodossa Svezia e con l'aiuto della convertita Cristina, giunsero a far parte del patrimonio dell'ortodosso Vaticano. Né a Cracovia, né a Praga, né a Buda, ci si è dimenticati di questa storia dell'ortodossia.

(28) Così Jessenius — professore di medicina che era una delle figure intellettuali centrali nella Praga rodolfina — fu decapitato per vendetta nel 1621, dopo essergli stata mozzata la lingua. Jessenius, che era stato educato a Breslavia, dove era nato da famiglia slovacca, aveva studiato anche a Padova. Era amico inoltre di Brahe e di Keplero. Un altro suo amico più giovane, Fradelius, filosofo praghese che nel 1621 riuscì a fuggire, subì l'influenza di Bodin. Egli fu in corrispondenza con de Thou e con Scaliger. Su tutto ciò v. ora Evans, *op. cit.*, p. 136 ss. Sulle esecuzioni capitali di Praga v. anche O. Schürer, *Prag. Kultur/Kunst/Geschichte*, 2a ed., Wien 1935, p. 203 ss., ed Angyal, *op. cit.*, p. 292: «un puro manierista era il celebre dottor Jessenius...».

(29) Su Arcimboldo è recentemente apparso un bellissimo libro di riproduzioni: A. Pieyre de Mandiargues, *Arcimboldo le merveilleux*, Paris 1977.

indice dei nomi

Adam, A., 15, 20.
Albertini (Von), R., 2, 3, 11, 19, 41, 59, 61, 67, 80-84, 91, 92, 95-97.
Allen, D.C., 58.
Allers, R., 12, 26.
Alvarez, A., 21, 37, 104, 105.
Anglo, S., 77.
Angyal, A., 114-116.
Aristotele, 8, 74.
Arneke, H., 41.
Ascham, A., 43.
Ascoli, P.M., 47.
Auerbach, E., 68.

Bach, A., 111.
Backvis, C., 109.
Baker, H., 25.
Bald, R.C., 22.
Balogh, J., 109.
Baltrusaitis, J., 85.
Balzac (Guez de), 22, 25, 63, 83, 87, 99.
Barclay, J., 80, 81.
Barner, W., 29.
Baron, H., 58, 75.
Barycz, H., 113.
Battista, A.M., 5, 10, 58, 66, 100.
Baumgartner, F.J., 47.
Bellarmino (S.), R., XIV.
Benjamin, W., III-XIV, 49.
Bennett, J., 43, 54.
Bethell, S.L., 7, 64, 103.
Binder, L., 110.
Biral, A., XV.
Bissel, Ch., 25, 59.
Blanchet, 22.
Bloch, E., VI.
Blume, F., 32.
Boase, A., 7, 14, 20, 28, 29, 58, 86.
Bock, G., 23.
Böckenförde, E.-W., XIX.
Bodin, J., 8, 26, 48, 49, 51, 80, 81, 90, 113, 114.
Borkenau, F., 10.
Bossuet, J.-B., 22.
Bouwsma, W.J., 24.
Bradbrock, M.C., 59.
Braudel, F., 12.
Bray, R., 7, 29.
Bredvold, L.I., 65, 77, 82, 88, 98.
Brémond, H., 15.
Brown, H., 20.
Browne, Th., 93, 98.
Buchheim, H., XI, 17.
Buddeberg, K. Th., 87.
Busson, H., 6, 26, 58.

Caccamo, D., 110, 111.
Cahen-Salvador, G., 23.
Campanella, T., 22, 23.
Cantimori, D., 32.
Capitant, R., 32.
Castelli, E., VII, XI, 2, 57, 60, 67, 99.
Cattaneo, M., 60.
Caucci, P.G., XIV.
Charron, J.D., 58.
Charron, P., 58, 63, 93.
Chassignet, J.B., 53.
Cherbury (Lord), H., 15.
Chinard, G., 107.
Chiodi, G.M., XIII.
Church, W.F., 10, 19, 25, 56, 59, 61.
Cini, L., 13.
Clapmarius, 60 .
Coffin, Ch., M., 22, 28, 44.
Coing, H., 5, 90.
Colie, R.L., 55, 85.

Coltman, I., XX, 43.
Comparato, V.I., 74.
Conrad, H., 1.
Costil, P., 111, 112.
Cowley, A., XVII, 70.
Crafftheim (Von), C., 112.
Crick, B., 48, 52.
Croll, M.W., 14, 44.
Cruttwell, P., 32.
Curtius, E.R., 6.

D'Addio, M., 23, 112.
D'Angers, J.-E., 15.
Davenant (Lord), G., 25, 39.
Declareuil, J., 83.
De Jouvenel, B., 82.
De Lagarde, G., 67, 68, 77, 81.
De Lahondès, J., 23.
De La Tour, G., 107.
Del Noce, A., 5, 99.
Deloche, M., 25, 61.
De Mourgues, O., 7, 28, 29, 42, 103.
Denzer, H., 8, 26, 81, 90.
De Reynold, G., 25, 39.
Dernschwam, H., 113.
Descartes, R., VI, XI, 22, 87.
De Thou, J.-A., 22.
De Witt Thorpe, L., 8.
Digby, K., 22.
Dodd, M.C., 8.
Dollmann, E., 112.
Donne, J., 7, 14-15, 22, 28, 44, 54, 69, 105, 107.
Dowlin, C.M., 104.
Drost, W., 29.
Dudith, A., 111.
Dumont, C., 28.
Dupuy, J. e P., 21-24, 25.
Durand, E., 53.
Du Vair, G., 10, 23.
Dvorák, M., IX.

Ellrodt, R., 22.
Epicuro, 91.
Erasmo da Rotterdam, 111.
Etter, E.L., 59.
Euchner, W., 90.
Evans, R.J.W., XXII, 110-113, 115-116.

Faul, E., 59.
Febvre, L., 5.
Filippini, E., 111, 49.
Finney, G.L., 85.
Fleischmann, K., 38.
Flemming, W., 12, 53, 89, 93.
Förster, W., 4.
Forster, L., 38, 53.
Franklin, J.H., 26, 81.
Frauenholz (von), E., 112.
Freund, J., 26, 59.
Freund, M., 9, 41, 44, 44, 57, 58, 97.
Frey, D., 28.
Friedländer, P., 23.
Friedrich, C.J., 56.
Friedrich, H., 57, 64, 69, 70, 78.
Fromm, E., 95, 96.
Fulton, J.F., 22.
Funke, G., 54.
Fussner, F.S., 26.

Galilei, G., 22.
Garasse, F., 15, 48, 55, 56, 94, 95.
Gardner, H., 21, 43.
Gassendi, P., 4, 5, 16, 22, 24, 26, 91.
Geers, G.J., 95, 96.
Gehlen, A., VI, VIII, XX, 6, 12, 14, 17, 37, 43, 44, 47, 54, 71, 89.
Gerstinger, H., 111.
Giesey, R.E., 81.
Gillet, J.F.A., 111, 112.
Goldsmith, M.M., 4.
Gómez-Moriana, A., VIII.
Gosse, E., 22.
Gracián, B., 8, 36, 60.
Greco (D. Theotocopoulos, El G.), IX.
Greenleaf, W.H., 26, 107.
Grierson, H.J.C., 100.
Grillparzer, F., IX, 116.
Grozio, U., 22.
Gryphius, A., 24.
Gulyás, P., 111.

Haase, E., 43.
Hafter, M.Z., 36.
Hamilton, K.G., 8.
Harris, V., 25, 42.
Hatzfeld, H., 28, 29, 32.
Hauser, A., 28.
Hayek, F.A., 66.
Heidegger, M., X, XV, XVI.
Hein, L., 110.
Hildebrandt, H., 24.
Hill, Chr., 3.
Hinman, R.B., 104.
Hinrichs, E., 81.
Hobbes, T., VII, XI, XIII, XIV, 3, 4, 5, 8, 11, 21, 22, 25, 49, 58, 72 86, 87, 99, 100, 107.
Hock, T., 38.
Hocke, G.R., XIII, XIV, 2, 6, 9, 14, 16, 23, 24, 29, 35, 62, 64, 85, 87, 89, 104, 106, 107, 115.
Hofmannsthal (Von), H., VIII.
Hoke, 60.
Homann, H., 111.
Hooykaas, R., 8.
Horányi, M., 114.
Horkheimer, M., X.
Howell, W.S., 8.
Hubatsch, W., 30-33.
Humbert, P., 23.
Huppert, G., 22.

Irmscher, J., 109, 110, 114.

Jankélévitch, V., 60.
Janko (Von), E., 112.
Jones, D.M., 114.
Jünger, E., X.

Kariel, H.S., 96.
Kelley, D.R., 26.
Kendall, W., 90.
King, J.E., 87, 88.
Kirchner, A., 23.
Klaniczay, T., 114, 115.
Klassen, P., 1.
Kleinheyer, G., 1.
Klempt, A., 26.
Klibansky, R., 38.
Kodalle, K.-M., 4.
Köhler, E., 43.
Kölsch, M., 69.
König, J., 112.
Kogel, R., 58.
Koschaker, P., 8.
Koselleck, R., VII, XII, 4.
Koyré, A., 25, 26, 86.
Kozakiewicz, H. e St., 109.
Kriele, M., 4.
Krockow (Graf Von), Chr., X.
Kvacala, I., 22.

Labrousse, R., 5.
Lameere, J., 57.
La Mothe le Vayer, F., 21, 22, 24, 25, 36-38, 44, 52, 55, 56, 93, 98, 104.
Languet, H., 112.
Le Bbet, C., 24.
Lechner, J.M., 37.
Lecler, J., 15, 40, 91, 94.
Legouis, P., 44.
Legrand, J., 6.
Leibniz, G.W., 23.
Lenoble, R., 5, 15, 20, 24, 58, 63, 67, 68, 78, 86, 94, 95.
Lepenies, W., 38.
Lepszy, K., 113.
Leroy, M., 13.
Levi (S.J.), A., 10.
Lindner, Th., 112.
Lipsius, J., 9, 10, 14, 15, 21, 113, 114.
Liverani, B., IV, 49.
Lobkovic, Z.D., 113.
Locke, J., 72.
Lohenstein (Von), C., 24, 36.
Loisel, A., 70, 80, 106.
Lombardi Vallauri, L., XV.
Ludwig, H., 85.
Lutz, H., 39.
Lyons, G.G., 38.

Macé de Lelinay, F., 107.
Machiavelli, N., 41, 58-61, 74, 75, 113, 114.
Malarczyk, J., 113.
Mandiargues (Pieyre de), A., 116.
Mandrou, R., 28.

Maravall, J.A., 5, 36, 60, 67, 68, 74, 84-82, 84, 87.
Marlowe, Chr., 59.
Martz, L., 7, 107.
Maspétiol, R., 56.
Mastellone, S., 5.
Mazzeo, JA.., 8, 85.
McLean, I., 21.
McRae, K.D., 8.
Meinecke, F., 59, 60.
Meissner, P., 11.
Mercadante, F., XI.
Mersenne, M., XI, 22-24, 44, 63, 67, 78, 84-87, 94, 95, 99.
Mesnard, P., 8, 87, 88.
Metz, J.B., X.
Minogue, K.R., 4.
Mirollo, J.V., 107.
Montaigne, M., 58.
Moreau-Reibel, J., 114.
Morris, Chr., 9, 59.
Morsztyn, J.A. e Z., 115.
Mousnier, R., 83.
Mosse, G.L., 58.
Mühlpfordt, G., 110.
Mulagk, K.H., 36.

Naudé, G., 22, 25, 52, 59-61, 88.
Nethercot, A.H., 103.
Neumann, F., XI, XII.
Nevo, R., 70.
Nicolson, M.H., 25, 105, 107.
Nietzsche, F., XV.
Nörr, D., 24.

Oakeshott, M., 3, 4, 54, 66, 71.
Oestreich, G., XI, 9, 25.
Ong, W.J., 7, 8, 37, 75.
Ornstein, M., 20.
Ornstein, R., 68, 69.
Ortali, R., 53.
Osborne, J.M., 112.

Panofsky, E., VIII, 38.
Panzieri, G., XII.
Pariset, F.G., 107.
Pascal, B., VI, XI, 107.
Peiresc (Fabri de), N.C., 22-24, 55.
Pendzig, P., 5.
Pennington, D.H., 3.
Philipp, W., 26, 87.
Picot, G., 24, 74, 77.
Pintard, R., 5, 16, 20-23, 25, 36, 58, 62, 86, 94.
Pocar, E., IX.
Popkin, R.H., 6, 58, 64, 78, 86.
Pound, E., 105.
Praz, M., 29, 62, 76.

Quaritsch, H., 41, 81.

Raiziss, S., 2, 7, 39, 89.
Ramus, P., 7, 8, 37, 75.
Raumer (Von), K., 80.
Raymond, M., 28, 29, 39.
Rhediger, T., 111, 113.
Ribadeneyra (de), P., XIV, 82.
Rice (Jr.), E.F., 58, 93.
Richelieu (Du Plessis de R.), A., 3, 19, 20, 25, 61, 100.
Rochot, B., 16.
Röd, W., 87.
Roellenbleck, G., 28.
Rosenberg, P., 107.
Roston, M., 29, 31, 107.
Rotelli, E., XI.
Rousset, J., 7, 28, 29, 39, 53.
Roux, L., 4.
Rubens, P.P., 23, 55.
Ruchon, F., 7.
Rumpf, H., 4.
Ryffel, H., 17, 57.

Saavedra Fajardo, D., 36.
Sabrié, J.B., 58.
Sachs, C., 32.
Sainte-Beuve (de), C., 79.
Salmon, J.H.M., 9, 41, 80, 81.
Salomon-Delatour, G., XXII-XXIII.
Saxl, F., VIII, 38.
Scaliger, 21.
Schall, J.V., 87, 88.
Schellhase, K.C., 59.
Schenda, R., 28.
Schieder, T., 59.
Schiera, P., III, VII, XI, 48.

SCHILLING, B.N., 64, 104.
SCHILLING, K., 79.
SCHMITT, C., III-XVI, XIX, 3, 40, 48-51, 56, 58, 67, 75, 83, 87.
SCHNEIDER, G., 5, 15, 58.
SCHÖLLGEN, W., 45.
SCHÜRER, D., 116.
SCHWENDI (VON), L., 112, 113.
SCHWEPPENHÄUSER, H., III.
SCIOPPIO, G., 23, 112.
SÉE, H., 11.
SEIDLER, G.L., 114.
SELDEN, J., XIX, 41.
SERVIN, L., 22.
SHARP, R.L., 104.
SHEARMAN, J. ,29.
SHILS, E.A., 56.
SIMONE, F., 28, 29.
SIVINI, G., XII.
SKALWEIT, S., 19, 33.
SMITH, A.J., 77.
SORBIÈRE, S., 22.
SORTAIS, G., 86.
SPAEMANN, R., 79.
SPECHT, R., 13, 23.
SPENCER, T., 105.
SPINGARN, J.E., 104.
SPINK, J.S., 6, 20, 107.
SPITZER, L., 85.
SPONDE (DE), J., 7, 23, 111.
SPROTT, S.E., 15, 105.
STACKELBERG (VON), J., 59.
STAMM, R., 7, 13, 29.
STANKIEWICZ, W.J., 78.
STEGMANN, A., 59.
STOLLEIS, M., 56, 60.
STRAUSS, L., XX, 3, 13-15.
STRICH, F., 7.
SUTCLIFFE, F.E., 25, 61, 63, 74, 76, 82, 83, 93, 98, 99.
SYPHER, W., 7 ,29, 43, 44, 62, 115.

TAMBORRA, A., 113.
TAPIÉ, V.L., 19, 28.
TAZBIR, J., 110.
THOMPSON, L., 14, 16.
THUAU, E., 19, 25, 56, 59, 61.
THUILLIER, G., 58, 93, 107.
TIEDEMANN, R., III.
TILLYARD, E.M.W., 12.
TOMMASO D'AQUINO (S.), XV.
TÖNNIES, F., 3, 13, 22, 25, 99, 100.
TOPITSCH, E., 71.
TORTEL, I., 29, 37, 89.
TRUNZ, E., XIV.
TUVE, R., 8.
TUVESON, E.L., 105.

UNRUH (VON), 60.
URI, J., 20.

VALÉRY, P., X, 77.
VILLEY, M., 4, 90.

WALLACE, J.M., 43.
WALTON, G., 103.
WARD, Ch. E., 65.
WARNKE, F.J., 7, 29, 53.
WARNKE, M., 23, 61.
WARREN, A., 2.
WATSON, G., 8.
WATTER, P., 84.
WEBBER, J., 28, 38.
WEDGWOOD, C.V., 23, 100.
WEISE, G., 29.
WELZEL, H., 16, 77, 82, 83.
WHITE, H.C., 26.
WILEY, M.L., 28.
WILLEY, B., 25, 93.
WILLIAMSON, G., 14, 21, 28, 54, 104, 105.
WILLMS, B., 3, 4.
WILSON, F.P., 14.
WITTKOWER, R. e M., 35.
WOLF, F.O., 4.
WOLF, R.E., 28.
WRIGHT, Chr., 107.

YATES, F.A., 112.

ZANASI, R., XIII.
ZRINYI, N., 114.
ZOFF, O., 23.
ZSÁMBOKY (SAMBUCUS), J , 111 113.

indice

Saggio introduttivo, di Emanuele Castrucci . III

Prefazione XIX

Prefazione all'edizione italiana XXI

I. Per una posizione del problema: il punto di partenza ed i tentativi di risposta esistenti. Il compito specifico . 1

II. La situazione complessiva sul piano politico e culturale. I principali teorici 19

III. La sospensione. La dissoluzione di ogni sostegno esterno e le conseguenze di essa . . . 35

IV. Il « tentativo di un ordine manieristico ». Ordine come unica idea conduttrice 63

V. Il singolo ed il potere dello Stato. Libertà, individuo e diritto di libertà . 89

VI. Una prospettiva su Hobbes . 102

Appendice: Conseguenze nell'Europa centro-orientale . 109

Indice dei nomi 117

Roman Schnur, attualmente professore di diritto pubblico all'Università di Tübingen, oltre che ad opere di teoria giuridica e di storia costituzionale, si è dedicato all'indagine sulle idee politiche del XVII secolo principalmente con *Die französischen Juristen im konfessionellen Burgerhrieg des 16. Jahrhunderts* (1959); e curando i volumi collettanei *Hobbes - Forschungen* (1969) e *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs* (1974).

VALORI POLITICI

COLLANA DIRETTA DA RODOLFO DE MATTEI

Se c'è un'epoca caratterizzata da un'esigenza quasi prepotente di sottoporre a revisione i valori ereditati dalle precedenti generazioni, questa è l'attuale. Ma è, il nostro, un *tempus destruendi* che si accompagna a un *tempus aedificandi*, cioè a una parallela esigenza di gettar le fondamenta di una nuova critica, di una nuova metodologia, di una nuova cultura.

Ora, tale istanza investigatrice e rinnovatrice, che investe tutti i settori dell'attività spirituale, viene ad assumere un particolarissimo interesse in sede etico-politica. Giacché qui sono in giuoco le stesse ragioni della nostra convivenza civile; qui è sotto registro il flusso del processo storico; qui è immediatamente in questione la fabbrica della casa in cui viviamo. Una casa di cui ci occorre accertare l'abitabilità, la solidità, la funzionalità; e che dovremo arredare con scelte non convenzionali: anche di ritratti di antenati.

La Casa editrice Giuffrè intende venire incontro a questa necessità, dando vita a un'apposita collana, ove, con aperta imparzialità, si farà posto alle più lucide e pregnanti indagini, atte a individuare le tendenze, le correnti, le svolte del pensiero storico-politico odierno.

J. MEYNAUD
Rapporto sulla classe dirigente italiana.

L. DIEZ DEL CORRAL
Il ratto d'Europa.

G. DI NARDI
Il controllo sociale dell'economia.

R. C. FRIED
Il prefetto in Italia.

G. MOSCA
Teorica dei governi e governo parlamentare.

J. U. NEF
L'origine della civiltà industriale e il mondo contemporaneo.

J. ELLUL
La tecnica, rischio del secolo.

G. CAPOGRASSI
Incertezze sull'individuo.

A. DEL NOCE
L'epoca della secolarizzazione

J. MONNEROT
Sociologia del comunismo.

L. STRAUSS
Pensieri su Machiavelli.

J. C. LIVINGSTON - R. G. THOMPSON
Il consenso dei governati.

J. ELLUL
Metamorfosi del borghese.

E. VOEGELIN
Anamnesis. Teoria della storia e della politica.

L. STRAUSS
Liberalismo antico e moderno.

T PARSONS
Sistema politico e struttura sociale

A. SAITTA
Costituenti e costituzioni della Francia rivoluzionaria e liberale (1789-1875)

G. CAPOGRASSI
Riflessioni sull'autorità e la sua crisi.

J. ELLUL
Il tradimento dell'Occidente

C. CURCIO
Nazione e autodecisione dei popoli

G. DE CESARE
La formazione dello stato unitario (1860-1871).

ORTEGA y GASSET
L'uomo e la gente.

ROMAN SCHNUR
Individualismo e assolutismo.

Seguiranno:

F. MERCADANTE
Suffragio universale e doppia rappresentanza.

J. U. NEF
Gli Stati Uniti e la civiltà.

L. 4000 *(3773)*

5093-01